

Débat sur la question des êtres de là-bas de l'Antiquité à aujourd'hui

Julien Vandeputte

► **To cite this version:**

Julien Vandeputte. Débat sur la question des êtres de là-bas de l'Antiquité à aujourd'hui. Philosophie. 2019. dumas-02382877

HAL Id: dumas-02382877

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02382877>

Submitted on 27 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Débat sur la question des êtres de là-bas de l'Antiquité à aujourd'hui

Julien Vandeputte

Mémoire de Master 1

Mention : Philosophie

Spécialité : Histoire de la philosophie et métaphysique

Sous la direction de Mme Claire Louguet.

Année universitaire 2018-2019

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	4
Chapitre 1 : Le <i>De Caelo</i> I, 9 : problèmes, lectures et analyses.....	11
1.1 Aristote et le ciel.....	12
1.1.1 Les trois sens du mot ciel.....	12
1.1.2 Le corps du ciel : l'élément divin et le mouvement du corps céleste.....	15
1.2 Platonisme et aristotélisme : sur l'unicité du monde. Du <i>Timée</i> au <i>De Caelo</i> I, 9.....	21
1.2.1 L'unicité du monde dans le <i>Timée</i> de Platon.....	21
1.2.2 Aristote en <i>De Caelo</i> I, 9 : analyse des arguments en faveur de la pluralité des cieux pour défendre la théorie platonicienne de l'unicité du monde.....	25
1.2.3 Aristote en <i>De Caelo</i> I, 9 : arguments aristotéliens en faveur de l'unicité du ciel	27
Chapitre 2 : Débat sur la question des êtres de « là-bas » durant l'Antiquité. Aristote à Simplicius.....	31
2.1. Compréhension antique du « τὰκεῖ » ; du <i>De Caelo</i> au commentaire de Simplicius	32
2.1.1. τὰκεῖ, <i>De Caelo</i> I, 9, 279a15-b3.....	32
2.2.2 Le commentaire perdu d'Alexandre : possibles réponses au problème du « τὰκεῖ ».....	36
2.1.3. Compréhension et hypothèse de Simplicius sur les êtres de là-bas.....	38
Chapitre 3 : Interprétations modernes du <i>De Caelo</i> I, 9. La question du τὰκεῖ : premier moteur, réalités hyper-cosmiques ou sphère des fixes, réalités célestes ?.....	43
3.1. Le problème de la continuité argumentative du Livre I, 9.....	44
3.1.1. La discontinuité du sujet en faveur de la transcendance du τὰκεῖ.....	44
3.1.2. La continuité du sujet en faveur des réalités célestes.....	50
3.2. Le lieu des corps célestes ; l'absence de lieu du τὰκεῖ.....	54
3.2.1. L'absence de lieu en faveur de la référence céleste.....	54
3.2.2. L'absence de lieu comme caractéristique d'un être transcendant le ciel.....	59
3.3. Dépassement des deux alternatives traditionnelles de l'interprétation du <i>takei</i>	64
3.3.1. L'éther hypercosmique de Pépin.....	64
3.3.2. La théorie des Moteurs Immobiles : une variante originale de la référence au Premier Moteur Immobile.....	70
CONCLUSION.....	76
BIBLIOGRAPHIE.....	80

INTRODUCTION

DÉBAT SUR LA QUESTION DES ÊTRES DE LA-BAS DE L'ANTIQUITÉ A AUJOURD'HUI

Comprendre qui sont « les êtres de là-bas », trancher entre l'hypothèse de leur transcendance et celle de leur identité astrale, ce serait un peu parvenir à déterminer si la cosmologie du DC recouvre parfaitement l'ensemble du réel ou bien si elle laisse ouverte la possibilité qu'il existe certaines réalités hypercosmiques.¹

L'article de Fabienne Baghdassarian intitulé « *Aristote, De Caelo I, 9 : l'identité des êtres de là-bas* » s'intéresse à la notion de *takei* dans un passage fort obscur du *De Caelo I, 9, (279a18)*². Cette expression grecque *takei* est la contraction de *ta ekei* qui signifie « les de là-bas » ou encore « les êtres, les choses de là-bas ». Fabienne Baghdassarian affirme qu'il existe peu de textes dans le corpus aristotélicien à propos de réalités qui se situeraient au-delà du ciel. La question qui l'intéresse dès lors est la suivante: ce passage du *De Caelo I, 9* est-il l'un de ceux qui attestent l'existence de réalités qui transcenderaient l'ordre céleste ? Les *takei* renverraient-ils à ces réalités extra-mondaines ? Fabienne Baghdassarian s'emploie alors à analyser le texte et à examiner les différentes positions dans l'intérêt de faire l'état des lieux des interprétations concernant la question des êtres de là-bas. De plus, elle expose en quelques lignes l'importance du problème particulier qui nous intéresse, à savoir celui de la référence aux « êtres de là-bas », et l'importance décisive qu'il a, au regard de la cosmologie du *De Caelo*. En effet, le ciel est défini de trois manières par Aristote³, et l'une de ces manières est la suivante : « nous avons coutume d'appeler « ciel » la totalité ou le Tout ». S'il n'y a rien en dehors du ciel, cela implique dans un premier temps que le *tàkēĩ* ne fait pas référence à quelque chose en dehors du ciel, et dans un second temps, que la cosmologie aristotélicienne englobe la totalité du réel et de ce qui existe, puisque le ciel est compris comme ce qui enveloppe la totalité et que la cosmologie est l'étude du ciel. En d'autres termes, si le *takei* ne renvoie pas à quelque chose de transcendant au ciel, alors rien n'échappe à celui-ci et la cosmologie aristotélicienne, comme étude du Tout, couvre l'ensemble du réel.

1 Baghdassarian F., « *De Caelo I, 9 : Identité des êtres de là-bas* », 2011.

2 Aristote, *De Caelo*, traduction de Dalimier et Pellegrin, p. 147-149. Sauf indication contraire, nous nous référons à cette traduction.

3 *Ibid.*, p.143-145.

Fabienne Baghdassarian manifeste son inclinaison en faveur de la théorie de la transcendance du *takei*. Il lui semble tout naturel, à la lecture des indices textuelles selon lesquels les *takei* se trouvent au-delà de la translation la plus extérieure, de le comprendre comme étant une référence à des êtres transcendant l'ordre cosmique. Néanmoins, cette impression peut être atténuée aux regards des arguments de certains auteurs que nous verrons, tel que ceux d'Alexandre d'Aphrodise, de Moraux ou encore de Mugnier, dans le développement de notre propos. L'atténuation de cette première impression – c'est-à-dire naturelle d'une référence à un être se trouvant au-delà du ciel – permet à Fabienne Baghdassarian de rendre compte d'un problème complexe qui oppose la lettre même du texte à la structure argumentative du texte. C'est en ce sens qu'elle affirme que l'étude approfondie de ce texte met dos à dos le contenu du texte avec sa structure générale sans réussir à les accorder. Elle affirme que si d'un côté, à la lecture de ce passage, il y a une inclinaison première et naturelle en faveur de la théorie de la transcendance du *takei*, la structure générale du texte laisse à penser que cette théorie n'est pas si évidente dans la mesure où il est finalement question, après l'énoncé de l'existence d'êtres se situant au-delà du ciel, du mouvement circulaire du corps qui se meut en cercle. Ces deux objets différents du *De Caelo* I, 9, nous permet de prendre conscience des deux inclinaisons interprétatives possibles dans laquelle est emportée l'interprétation de la notion de *takei*. En effet, il existe deux lignes interprétatives qui s'opposent sur la question de l'identité des êtres de là-bas. D'un côté, en faveur de la transcendance du *takei* nous trouvons de nombreux auteurs tels que Simplicius, Pellegrin, Solmsen ; ceux-ci ont tendance à reconnaître la théorie du Premier Moteur Immobile dans ce texte. D'un autre côté, en faveur de la référence céleste, nous trouvons Alexandre d'Aphrodise, Moraux, Mugnier. Nous avons choisi de traiter des deux auteurs antiques qui sont à l'origine des deux grandes interprétations qui s'affrontent et de quatre auteurs d'aujourd'hui pour les opposer de manière thématique sur les questions suivantes : la discontinuité du passage et l'argument du lieu. Mais nous ne nous arrêterons pas à ces oppositions thématiques et proposerons des alternatives à cette logique binaire, notamment avec l'interprétation originale de Pépin et sa théorie de l'éther hypercosmique.

Nous y verrons plus clair si, comme Fabienne Baghdassarian, nous découpons le passage qui est l'objet de notre propos en trois parties. Pour la clarté de notre discours, nous

découperons ce texte de la même manière qu'elle et nommerons dans l'ordre des paragraphes ces quatre parties : 0, A, B et C.

Il est en même temps clair qu'il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel. En tout lieu, en effet, il est possible qu'il existe un corps ; et l'on dit que le vide est ce en quoi il n'y a pas de corps, mais où il est possible qu'il en vienne un ; quant au temps c'est le nombre d'un mouvement, et il n'existe pas de mouvement sans corps naturel. Or on a montré qu'en dehors du ciel il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de corps. Il est donc manifeste qu'en dehors de lui il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps.

C'est pourquoi les êtres de là-bas par nature n'ont ni lieu, ni temps qui les fasse vieillir, et il n'y a pas non plus aucun changement pour les êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure ; inaltérables et impassibles, ils ont la meilleure et la plus autonome des vies, qu'ils mènent pour toute sa durée.

Les Anciens, en effet, ont divinement parlé en choisissant ce nom, car le terme qui enveloppe le temps de la vie de chacun, hors duquel on n'est rien selon la nature, a été appelé « durée de vie » de chacun. Et pour la même raison le terme du ciel tout entier lui aussi, c'est-à-dire le terme qui enveloppe le temps tout entier et l'infinité, est une durée qui tire son appellation du fait d'exister toujours, immortelle et divine. De là dépendent, pour les autres êtres, pour les uns de manière plus exacte, pour les autres de manière plus indistincte, l'être et la vie.

Et, par exemple, dans les travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins, on déclare souvent, en s'appuyant sur des raisonnements, que tout être divin, étant premier et au-dessus des autres, est nécessairement immuable. Qu'il en aille ainsi témoigne en faveur de ce que nous avons dit. En effet, il n'y a rien d'autre de plus fort qui puisse mouvoir cet être divin, car cela serait plus divin que lui ; il n'est en rien défectueux, et il ne manque d'aucun des biens qui lui appartiennent en propre.⁴

Cette coupure du texte montre bien le problème auquel fait face Fabienne Baghdassarian dans sa lecture : si la partie A qui correspond au premier paragraphe semble naturellement portée sur des êtres qui n'ont ni lieu, ni temps, ni corps et qui se situent au-delà de la dernière circonférence du ciel, il n'en est pas de même pour la partie B qui correspond au second paragraphe et la partie C qui correspond au troisième paragraphe. La partie B introduit l'étymologie du mot grec *aion* qui se traduit par la durée, dans le but de montrer que l'on peut justifier l'emploi du terme d'*aion* pour désigner le divin. Finalement, la partie C apparaît comme étant un éloge de l'éternité et de la perfection du corps qui se meut en cercle puisqu'Aristote affirme que rien n'est plus parfait et plus puissant que lui, de sorte que rien ne peut le mettre en mouvement. En d'autres termes, le corps qui se meut en cercle n'est mû par

4 *Ibid.*, 279a18-b3.

rien d'autre que lui-même. Aristote, dans ce texte, semble tantôt prendre pour objet des êtres qui se situent au-delà du ciel, tantôt prendre pour objet le corps qui se meut en cercle. Le problème se pose au sujet de l'argumentation générale, en effet, la partie A porte sur les *takei* qui semblent se situer en dehors du ciel, nous l'avons vu, alors que la partie C porte sur le corps céleste qui se meut en cercle. Le contenu de la partie A n'est pas contredit par le contenu de la partie C, toutefois, les interprètes ignorent si le *takei* en partie A fait référence au divin décrit dans la partie C

L'article de Fabienne Baghdassarian se donne alors comme projet une étude des interprètes sur la question du *takei* et de son identité. Un tel découpage de texte lui permet d'organiser son propos en différents moments. Elle s'intéresse dans un premier temps à la partie A en confrontant les opinions et les diverses interprétations. Fabienne Baghdassarian cartographie alors le premier type de problème que pose cette partie : la traduction et le sens du geste aristotélicien. Certains traduisent *huper*⁵ par « au-dessus », d'autres, comme Moraux, optent pour la traduction « sur ». A cette question de traduction se mêle une question de lexique : le terme *huper* désigne-t-il véritablement ce qui est sur quelque chose ? L'auteur de cet article affirme qu'Aristote est plus enclin à utiliser *en* que *uper* pour désigner ce qui se trouve sur la sphère des fixes. Pour ce qui est du geste d'Aristote, il est compliqué de déterminer quel est l'objet de ce passage dans la mesure où il attribue positivement un lieu à ce qui ne peut pas en avoir en les déterminant comme se trouvant « là-bas », c'est-à-dire quelque part. Fabienne Baghdassarian préfère voir dans l'utilisation de ces termes qui désignent un lieu, la désignation de ce qui ne se trouve pas dans un lieu dans le but de souligner sa transcendance au lieu qu'est le ciel.

Dans un second temps, Fabienne Baghdassarian montre que la partie B atténue grandement l'impression première d'une référence à un être transcendant le ciel. En effet, l'étymologie de l'*aion* à laquelle se réfère Aristote est *aei on* qui signifie « qui est toujours ». Aristote compare alors la vie humaine qui a une fin qui permet de quantifier la durée à la vie du ciel qui, lui, n'en a pas. Ainsi, Fabienne Baghdassarian note que l'étymologie de la durée n'est pas sans rappeler celle de l'éther dans le *De Caelo* I, 3. L'éther est l'élément du monde supralunaire qui compose les astres et le ciel, il est de nature divine et a un mouvement éternel circulaire. En ce sens, l'éther tient son appellation du fait qu'il court toujours sans s'arrêter. Ce rapprochement entre l'étymologie de l'*aion* et celle de l'éther pousse alors l'auteur à opérer une atténuation dans l'impression première de sa lecture : il semblerait qu'Aristote a désormais pris le ciel et les astres composés d'éther pour objet.

5 *Ibid.*, 279a20

Finalement, dans la partie C, il est explicitement fait mention du corps qui se meut en cercle : le ciel. Ainsi, Fabienne Baghdassarian se pose la question de savoir s'il est envisageable qu'Aristote, sans crier gare, change de sujet ou s'il ne parlait, depuis le début, que du ciel et des astres. L'auteur de cet article propose alors de joindre l'ensemble du texte en affirmant qu'il est possible qu'Aristote récapitule, dans la partie C, l'ensemble de son argumentation en mettant sur le plan du divin la totalité de son discours, dans le sens où il hiérarchise les divins. En ce sens, la partie A désignerait des réalités transcendantes mais divines au même titre que l'est le corps qui a un mouvement de translation. Pour ce qui est de l'étymologie de l'*aion*, elle aurait servi à montrer la nécessité que le mouvement du ciel est éternel.

Cet article de Fabienne Baghdassarian sera le point de départ de notre propos, mais le geste sera quelque peu différent du sien. En effet, Fabienne Baghdassarian, par l'analyse générale du passage du *De Caelo* I, 9 qui nous intéresse, parvient à faire sortir les problèmes d'ordre lexical, grammatical, définitionnel et argumentatif pour nous transmettre un panorama assez large de ce qui gêne la compréhension de la notion de *takei*. Si, d'une part, son travail nous permet de prendre conscience des problèmes que pose la notion de *takei*, sans parvenir à nous fournir une réponse tranchée de la question de son identité, d'autre part, il nous permet de prendre conscience des innombrables thèses et interprétations possibles des différents traducteurs et commentateurs d'Aristote. Ce que nous ferons sera alors dans la continuité de ce travail, mais plutôt que de nous contenter de restituer les thèses des commentateurs et interprètes, nous détaillerons l'argumentation que tiennent ces commentateurs et interprètes. Nous ne chercherons pas l'exhaustivité des interprétations, en effet, nous nous intéresserons aux arguments de celles que nous traiterons. Notre but sera donc de comprendre le contexte des thèses des interprètes sur la question du *takei* et la raison pour laquelle ils en viennent à telle ou telle conclusion. Il s'agira alors pour nous de faire l'état des lieux de ce débat en restituant les problèmes que pose le texte même ainsi que les problèmes que posent les commentateurs et la manière dont ils les traitent pour défendre leurs interprétations.

Nous procéderons de manière analytique, historique mais aussi thématique. C'est-à-dire que nous proposons d'organiser notre propos en trois grands moments : 1) Le *De Caelo* I, 9 : problèmes, lectures et analyses. 2) Débat sur la question des êtres de là-bas durant

l'Antiquité, d'Aristote à Simplicius. 3) Interprétations modernes du *De Caelo* I, 9. La question du τῶκεϊ : premier moteur, réalités hyper-cosmiques ou sphère des fixes, réalités célestes ?

Le premier moment est un moment quelque peu introductif dans la mesure où il est essentiellement constitué, dans son ensemble, d'une lecture du *De Caelo* I et de la théorie du mouvement des corps selon le milieu. Cette explication est une étape importante selon nous : s'il est question du *takei* dans ce chapitre, c'est dans un certain contexte argumentatif. Il nous faut alors présenter ce contexte argumentatif dans l'intérêt de comprendre pourquoi cette notion est si complexe et sujette aux débats. Ce moment, que l'on juge comme étant analytique, nous permettra de nous familiariser avec le lexique aristotélicien et la conception aristotélicienne de l'univers, cela dans le but de manifester les problèmes que pose l'apparition de l'expression *takei*. Nous verrons alors les trois sens qu'Aristote accorde au mot « ciel ». Nous nous intéresserons ensuite à la composition élémentaire de ce corps que l'on appelle le « ciel » et qui, par l'élément divin qui le compose, a un mouvement circulaire et éternel. Il s'agira ensuite d'expliquer l'argumentation générale du texte dans lequel apparaît la notion de *takei* et qui porte sur l'unicité de l'univers. Pour l'expliquer, nous nous tournerons d'une part vers un argument proposé par Platon dans le *Timée*, puis sur l'utilisation qu'Aristote en fait, pour prouver l'existence d'un seul et unique ciel.

Le second moment consistera alors en une restitution des thèses respectives d'Alexandre d'Aphrodise et de Simplicius sur l'interprétation de ce passage fort obscur du *De Caelo* I, 9 dans lequel surgit la notion de *takei*. Nous avons choisi d'étudier ces deux commentateurs dans la mesure où ils sont tous deux à l'origine d'une logique binaire de l'interprétation du texte qui nous intéresse. En effet, Simplicius est devenu le chef de file de ceux qui comprennent l'expression *takei* comme étant une référence à un être transcendant le ciel et plus précisément au Premier Moteur Immobile alors qu'Alexandre d'Aphrodise est le chef de file de ceux qui comprennent le *takei* comme étant céleste, et plus précisément comme étant une référence à la sphère des fixes. Nous commenterons donc linéairement le passage **279a15-b3** du *De Caelo* pour comprendre la complexité de cet extrait. Ensuite, nous nous intéresserons aux fondements des interprétations d'Alexandre d'Aphrodise et Simplicius au sujet du *takei*.

Enfin, dans le troisième et dernier moment de notre propos, nous exposerons diverses positions sur la question en explicitant le débat qui les oppose. Les positions défendues seront celles de commentateurs et interprètes modernes. En effet, nous avons choisi de procéder de manière historique en débutant par les interprétations antique du texte pour ensuite en arriver aux interprétations modernes. Nous procéderons de manière thématique en choisissant deux

angles d'attaques différents. D'abord, nous nous présenterons deux interprétations qui s'intéressent à la continuité (ou discontinuité) du texte, en explicitant les arguments qui favorisent l'idée d'une référence à un être transcendant ou à un être céleste. Ensuite, nous exposerons des interprétations qui mettent l'accent sur le lieu dans la philosophie aristotélicienne via les œuvres de Mugnier et de Solmsen. Enfin, nous sortirons de cette logique binaire en nous tournant vers deux interprétations qui n'identifient le *takei* ni avec la sphère des fixes, ni avec le Moteur immobile. Il s'agira des thèses de Pépin selon laquelle le *takei* renvoie à l'éther hypercosmique et celle de Merlan selon laquelle il est question des Moteurs Immobiles.

Chapitre 1 : Le *De Caelo* I, 9 : problèmes, lectures et analyses

1.1 Aristote et le ciel

1.1.1 Les trois sens du mot ciel⁶

Le traité *Du Ciel* d'Aristote est une œuvre emblématique du corpus aristotélicien et occupe la seconde place, après *la Physique*, dans l'ensemble des ouvrages aristotéliciens de science physique. Ce traité, après la mort d'Aristote, a véhiculé une image particulière du cosmos qui est la sienne jusqu'à l'arrivée des nouvelles théories cosmologiques et scientifiques de la Renaissance.

Une réflexion est possible à partir même du titre de cette œuvre. Il est premièrement important de noter que les références au *De Caelo* sont très peu nombreuses dans le corpus d'Aristote, mais qu'en plus de cela, il ne s'y réfère jamais via cette appellation. Nous sommes alors en droit de nous demander ce que signifie ce titre probablement choisi par un autre individu qu'Aristote. Il apparaît comme évident, à première vue, que le ciel est l'objet de ce traité de physique.

Nous avons donc traité plus haut du premier ciel et de ses parties ainsi que des astres qui sont transportés à l'intérieur de lui, de leurs composantes et de leurs qualités naturelles et, en outre, de leur caractère ingénéral et incorruptible.

Il est important de noter que les deux premiers livres prennent pour objet le monde supralunaire ou encore le monde au dessus de la Lune ; c'est-à-dire le monde céleste et divin. Quant aux deux derniers livres, ils s'intéressent plutôt au monde sublunaire ou monde en dessous de la Lune ; c'est-à-dire le monde physique qui est le nôtre et est explicable par les quatre éléments naturels que sont le feu, l'air, l'eau et la terre qui le constituent.

Nous pouvons alors imaginer, grâce à ces informations, que le traité *Du ciel* tel que nous l'avons entre les mains aujourd'hui, est une recomposition de deux traités distincts ; l'un portant sur le monde supralunaire, l'autre portant sur le monde sublunaire. Ce paragraphe d'introduction permet d'affirmer que les deux premiers livres sont à distinguer des deux derniers. Mais ce problème n'est pas notre priorité. Aussi, nous nous intéresserons principalement aux deux premiers livres qui prennent le ciel pour objet. Ce qu'on appellera comme étant la « première partie » du traité *du Ciel* sera l'ensemble des livres I et II et seront ceux qui feront, en partie, l'objet et le fondement de notre réflexion et de ce mémoire.

6 *Ibid.*, 278b10-25

Toutefois, nous nous devons d'être précis dans notre lecture de ce début du troisième livre. En effet, il est affirmé ici que la première partie de l'œuvre portait sur « le premier ciel et ses parties... »⁷. Mais qu'est-ce que « le premier ciel » ? Et s'il y a un premier ciel, y en a-t-il un deuxième ? Un troisième ?

Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord souligner la méthode explicative qu'utilise Aristote. En effet, Aristote accorde une importance capitale à la définition des termes ; le philosophe est pour Aristote celui qui sait de quoi il parle et sur quel plan il se place quand il parle. Lorsqu'il utilise un terme ambigu, il se doit de lever l'ambiguïté qui règne en définissant les termes de son propos. C'est ainsi que l'on trouve, dans le chapitre 9 du livre I une explication des sens du mot « ciel » comme moment de clarification de ce dont on parle d'une part, et d'autre part comme moment de l'explicitation de la méthode aristotélicienne :

Disons d'abord ce que nous entendons par « ciel » et combien de sens nous donnons à ce mot pour que ce que nous cherchons nous devienne plus clair. En un sens, on appelle « ciel » la substance de la dernière circonférence du Tout, c'est-à-dire le corps naturel qui est sur la dernière circonférence du Tout. Car nous avons coutume de nommer « ciel » l'extrémité – ce qui est le plus haut –, dans laquelle réside tout ce qui est divin.⁸

Ce qui définit le ciel en ce premier sens est ce qui est le plus haut. Le cosmos aristotélicien se représente sous forme de plusieurs cercles concentriques qui représentent d'une part, des translations sur lesquelles sont posées des astres et d'autre part des lieux (le lieu du mouvement circulaire, le lieu du mouvement rectiligne..) et le ciel est ce qui est le plus haut ; c'est-à-dire ce qui se situe sur la circonférence la plus éloignée du centre. Aristote défend une conception géo-centriste du monde ; il considère que ce qui est au centre du monde est la Terre. Donc, le ciel est le corps qui est, par nature, le plus haut. En ce sens, on le nommera le « premier ciel ». Mais qu'est-ce que ce corps ? Aristote le présente comme étant une substance ; une substance est ce qui ne se dit de rien et n'est dans aucun sujet⁹, en d'autres termes, une substance est un être autonome qui ne dépend de rien d'autre que de lui-même pour être. Cette substance est également nommée, à plusieurs reprises dans les œuvres d'Aristote, sphère des fixes. Le corps qui se trouve sur la dernière circonférence du Tout, est ce qui est une substance au sens le plus noble et parfait. Nous pouvons alors comprendre, au

7 Le premier ciel étant l'appellation courante de la sphère des fixes, c'est-à-dire l'extrémité du ciel.

8 ARISTOTE, *op.cit.*, p.143-145.

9 ARISTOTE, *Les catégories II*, 2001. Traduction par Bodeüs.

travers de cette première définition du ciel, que la substance dont on parle est constituée de matière, mais pas de n'importe quelle manière ; de la plus noble et la plus divine, celle-ci étant l'éther, nous y reviendrons plus tard. Ainsi, le ciel en ce sens est un être corporel ; la circonférence la plus éloignée qui englobe quelque chose d'autre qui est nommé le « Tout ». Dans un second sens et à la suite de cette première définition, le ciel est défini comme suit :

En un autre sens, c'est le corps en continuité avec la dernière circonférence du Tout, où se trouvent la Lune, le Soleil et certains astres ; car nous disons d'eux aussi qu'ils sont dans le ciel.¹⁰

Ce nouveau sens du mot ciel nous permet de saisir une nouvelle dimension de celui-ci ; en effet, le ciel n'est pas seulement dit de ce qui englobe quelque chose qui est le « Tout », il est aussi dit qu'il est le corps¹¹ qui est dans la continuité de la sphère des fixes, c'est-à-dire qu'il est dans la continuité de la circonférence la plus éloignée qui englobe le « Tout » et qu'on appelle également ciel.

Cela est justifiable dans la mesure où, comme l'affirme Aristote, nous disons des astres que sont la Lune, le Soleil qu'ils sont dans le ciel, or, ces astres ne se trouvent pas sur la dernière circonférence du Tout. Le ciel ne peut donc pas être seulement le corps qui est sur l'extrémité de la circonférence la plus éloignée sinon on ne pourrait pas dire que la Lune et le Soleil (ainsi que d'autres astres) sont dans le ciel. Dans un troisième et dernier sens, toujours à la suite des deux premières définitions du ciel, Aristote affirme que le ciel se dit du Tout enveloppé par la dernière circonférence.

De plus, en un autre sens, on appelle « ciel » le corps enveloppé par la dernière circonférence, car nous avons coutume d'appeler « ciel » la totalité ou le Tout.¹²

Cette définition fait écho aux quelques lignes introductives du livre III. Puisque les deux premiers livres du traité *Du ciel* portaient sur « le premier ciel et ses parties », alors, il est possible d'affirmer que le Tout est l'ensemble de ce qui est enveloppé par la sphère des

10 ARISTOTE, op.cit., p.143-145

11 Le corps naturel du ciel est l'éther.

12 ARISTOTE, op.cit. p.143-145.

fixes. En d'autres termes, le Tout qu'est le ciel est la totalité du corps et de ce qui le compose qui est enveloppée par le premier ciel.

1.1.2 Le corps du ciel : l'élément divin et le mouvement du corps céleste

Maintenant que nous avons vu, par le biais du *De Caelo* I, 9, les trois sens qu'Aristote accorde au mot « ciel », nous pouvons nous intéresser à l'essence même du ciel et à celle des parties qui le composent. En plus de chercher à comprendre de quoi le ciel est constitué, nous reviendrons sur l'élément qu'est l'éther invoqué plus haut et sur le mouvement naturel des corps célestes.

De Caelo I, 2 est une tentative argumentée de montrer que le corps qui se meut en cercle est différent d'un autre type de corps : le corps dont le mouvement est rectiligne. Aristote, dans ce chapitre du *De Caelo* affirme premièrement que tous les corps naturels, c'est-à-dire les corps qui sont faits d'éléments naturels, peuvent se mouvoir selon le lieu et que ce mouvement selon le lieu s'appelle le « transport ». Ce transport se fait soit de manière rectiligne, soit de manière circulaire ou alors de ces deux façons à la fois.

Tout mouvement selon le lieu (que nous appelons transport), est soit rectiligne, soit circulaire, soit un mélange des deux. Car ce sont là les deux formes simples. [...]. Le transport en cercle est celui qui a lieu autour du centre, le transport rectiligne celui qui a lieu vers le haut ou vers le bas.

Il n'existe ainsi que deux types de mouvement simple pour les corps simples. Aristote appelle les corps simples les éléments naturels. Leurs mouvements possibles sont rectilignes ou circulaires. Le corps qui se meut en ligne est le corps simple qui a un mouvement simple soit vers le centre¹³, soit à partir du centre¹⁴. Le corps qui se meut en cercle est le corps simple qui a un mouvement autour du centre. Mais quels sont les arguments précis qui défendent que le corps mû en cercle est simple ? Et quel est donc ce corps qui se meut en cercle ? Telles sont les questions auxquelles nous allons répondre ici dans le but de comprendre la nature du corps simple mû en cercle puis de saisir sa composition.

13 Vers le bas.

14 Vers le haut.

Nous l'avons dit, le corps simple est celui qui a un mouvement selon sa nature. Le feu aura donc un mouvement qui va vers le haut alors que la terre aura un mouvement qui va vers le centre. Selon le cosmos aristotélicien et la physique aristotélicienne, le corps qui est composé de l'élément naturel qui est la terre sera le plus pesant et aura un lieu naturel précis. Il est important de préciser que chaque élément possède un lieu naturel vers lequel il tend naturellement à être et à rester et un lieu contre-naturel dans lequel il est de manière contre-naturelle. La notion de lieu naturel ou de lieu contre-naturel est centrale dans l'explication du mouvement chez Aristote ; le corps composé de terre sera le plus pesant et son lieu naturel sera le bas, ainsi, il aura un mouvement rectiligne vers le centre. Le corps composé de feu, quant à lui et parce que le feu est l'élément qui n'a aucune pesanteur, a un mouvement rectiligne qui part du centre et va vers le haut. On comprend alors que ce qui détermine le mouvement du corps simple qui se meut de manière rectiligne est ce qui le compose, c'est-à-dire sa nature. Il en va de même pour le corps simple qui se meut en cercle. Mais avant d'y venir, nous nous devons premièrement de prouver que le corps qui se meut en cercle est un corps simple et qu'il ne saurait être autre chose. Premièrement, il s'agit pour Aristote de montrer que le corps mû en cercle est simple puisque s'il existe un mouvement simple, que le mouvement en cercle soit simple – mouvement simple car les mouvements circulaire et rectiligne sont les seuls types de mouvements qui soient simples, les autres étant mixtes : rectilignes et circulaires² –, que le mouvement d'un corps simple soit simple et que le mouvement simple soit celui d'un corps simple, alors il est nécessaire que le corps qui est mû en cercle selon la nature soit un corps simple. Il ne s'agit pas ici de prouver d'ores et déjà qu'il existe un corps simple qui se meut en cercle pour Aristote, mais simplement de montrer que, théoriquement, si un corps qui se meut en cercle existe, alors il sera nécessairement un corps simple. Cet argument en faveur de l'existence d'un corps qui se meut en cercle n'est pas le seul ; chaque corps simple a un lieu naturel vers lequel il est naturellement mis en mouvement du fait même de sa nature. Mais s'il a un lieu naturel par nature, cela signifie qu'il a aussi un lieu qui lui est contre-nature. Aristote a montré que s'il existait un corps mû en cercle, celui-ci était nécessairement simple. Si un corps simple a un mouvement en cercle et qu'on postule que ce mouvement circulaire est simple d'une part, mais d'autre part contre-nature à ce corps, dans ce cas là, cela signifie qu'il aura un mouvement autre qui lui sera naturel. Dans la conception aristotélicienne de la physique, les corps sont mus en fonction de ce qui les compose, nous l'avons vu, et ce qui compose les corps physiques sont les éléments : le feu, la terre, l'eau et l'air. Si un corps simple est un corps qui est mû par la nature de ce qui

le compose, alors le corps sera mû selon qu'il est composé de feu ou de terre. Nous avons vu que le feu avait un mouvement naturel rectiligne qui part du centre et la terre un mouvement naturel rectiligne qui va vers le centre ; donc si le feu ou la terre est mû en cercle, ce sera contre nature. Le problème qui se pose est le suivant :

Mais une chose unique a un contraire unique, et les mouvements vers le haut et vers le bas sont contraires l'un de l'autre.

Cela implique que le corps simple qui se meut naturellement de manière rectiligne vers le centre aura pour contraire le mouvement rectiligne qui part du centre et vice-versa. Ainsi, il est impossible qu'un corps simple dont le mouvement est naturellement rectiligne soit mû en cercle.

A partir de cet argument dans le chapitre 2 du livre I du *De Caelo*, nous pouvons affirmer une chose ; si un corps simple qui se meut en cercle existe, alors il ne peut pas être composé de feu ou de terre car aucun des corps qui sont composés de ces éléments et qui se meuvent de manière rectiligne naturellement vers le haut ou vers le bas ne peuvent être mus contre-nature en cercle. Il ne reste maintenant qu'à prouver l'existence de ce corps simple qui se meut en cercle. L'argument d'Aristote sur le sujet dans le chapitre 2 du livre I du *De Caelo* est le suivant : s'il existe un mouvement circulaire, que ce mouvement circulaire soit simple, que le mouvement circulaire – et n'importe quel mouvement selon le lieu en réalité – soit la propriété d'un corps simple et qu'il soit impossible que le mouvement circulaire soit le mouvement contre-nature d'un corps qui se meut en ligne droite, alors cela implique qu'il existe un corps simple qui se meut en cercle. Comment pourrait-il y avoir un mouvement circulaire mais pas de corps pour avoir ce mouvement dans la mesure où, nous l'avons dit, le mouvement selon le lieu est une propriété des corps ? Cela est impossible. Nous pouvons alors conclure la chose suivante :

C'est pourquoi celui qui raisonne en partant de tout cela pourrait se convaincre qu'en plus des corps qui existent ici autour de nous, il y en a un autre, séparé, qui a une nature d'autant plus digne qu'il est plus éloigné de l'ici-bas.

De l'existence d'un corps qui se meut en cercle on peut logiquement induire qu'il existe une nature propre au corps qui se meut en cercle : une nature plus noble que celle des corps qui se meuvent en ligne droite. Quelle est la nature de ce corps simple dont le mouvement est circulaire ? C'est là la seconde question qui nous intéresse.

Pour y répondre, Aristote se réfère à ce qui a été dit précédemment. Puisque la pesanteur ou la légèreté est une propriété du corps qui lui vient de sa composition et qui implique qu'il soit naturellement dirigé vers le bas ou vers le haut, alors tous les corps ne possèdent pas de pesanteur ou de légèreté. Quels sont les corps qui possèdent la pesanteur ? Ce sont ceux qui sont naturellement dirigés vers le bas et qui se meuvent en ligne droite vers le centre, c'est-à-dire tout ce qui est composé de terre ou d'une espèce de terre. Quels sont les corps qui possèdent la légèreté ? Ce sont ceux qui sont naturellement dirigés vers le haut et qui se meuvent en ligne droite à partir du centre, c'est-à-dire tout ce qui est composé de feu ou d'une espèce de feu. A partir de là, il est possible d'affirmer que le corps qui se meut en cercle, parce qu'il n'est ni vers le bas, ni vers le haut, est un corps qui n'a ni pesanteur, ni légèreté car n'est ni composé de terre ou d'une espèce de terre, ni de feu ou d'une espèce de feu. Mais qu'est-ce que le pesant et le léger ? Le plus pesant est défini comme ce qui est situé en dessous de tous les corps transportés vers le bas et le plus léger est défini comme ce qui est à la surface de tous les corps portés vers le haut dans le *De Caelo* I, 3, **269b18-26**. Il est important, pour des raisons de justesse, de préciser que cette pesanteur et cette légèreté sont toutefois relatives ; un corps léger l'est par rapport à un autre et il en va de même pour le corps pesant, mais là n'est pas notre sujet. Ces définitions nous permettent de comprendre que ce qui n'appartient pas au mouvement rectiligne ne peut pas appartenir aux éléments pesants ou légers.

De plus, puisque les corps qui ont un mouvements rectilignes vers le haut sont contraires aux corps ayant un mouvement vers le bas et que la corruption et la génération se font dans les contraires, alors cela signifie que ces corps sont soumis à la génération et corruption. Selon Aristote, « c'est dans le domaine des contraires que se produisent la génération et la corruption »¹⁵. Du fait même que les corps simples mus en ligne droite vers le haut ou vers le bas possèdent un mouvement contre-nature, cela implique qu'ils appartiennent au milieu de ce qui est généré et de ce qui, inévitablement, se corrompt. La corruption se fait dans le changement des propriétés et par rapport à quelque chose ; il en va de même pour

15 *De Caelo* I, 3, 270b20, p. 89.

l'augmentation. L'augmentation est une forme de génération à partir d'un changement dans la propriété ; le corps humain transforme et génère des nutriments à partir de la nourriture qu'il ingère, donc la nourriture a été corrompue et les nutriments ont été générés, c'est une déformation de la nourriture et un changement dans son espèce. Mais puisqu'il n'y a rien de contraire au mouvement circulaire, cela implique que le corps simple qui se meut en cercle n'est ni générable ni corruptible puisqu'il ne peut pas se transformer en son contraire. Ce corps simple n'est pas non plus altérable selon Aristote :

En effet, l'altération est un mouvement selon la qualité, et les états et les dispositions qualitatifs, par exemple la santé et la maladie, ne se produisent pas sans changements dans les propriétés. Mais nous voyons que tous ceux des corps naturels qui changent selon une propriété sont tous sujets à l'augmentation et à la diminution, [...] il en est de même pour celui des éléments.¹⁶

Puisque le corps qui est mû en cercle n'est ni sujet à l'augmentation (l'augmentation étant une forme de génération) et/ou à la diminution (diminution étant une forme de corruption) alors il est inaltérable. Ainsi, en plus d'être ingénérable et incorruptible, le corps qui se meut en cercle est inaltérable. Cette propriété fait de lui un corps éternel. Le corps qui se meut en cercle doit donc être composé de quelque chose qui n'a pas de contraire, qui n'est pas un élément tel que le feu, l'air, l'eau ou la terre et qui n'est ni généré, ni corruptible. A ce stade, nous ne savons pas encore ce qui est signifié par « le corps simple qui se meut en cercle ». Mais Aristote lui donne une autre caractéristique : celle d'être premier, ce qui peut s'expliquer par le fait qu'il n'est pas générable et donc n'est pas venu à l'être à un instant T. Il se tourne ainsi vers trois instances qui lui permettent de justifier ses dires antérieurs : la religion, l'observation et l'étymologie sont autant d'arguments en faveur de la nature du corps qui se meut en cercle tel que nous l'avons conçu jusqu'à présent.

Il se tourne premièrement vers la religion. Aristote affirme en **270b5** du *De Caelo* que dans le domaine de la religion, on attribue le plus haut lieu à ce qui est le plus divin ; on place ainsi le divin au-dessus de tout. Ainsi, le corps qui se meut en cercle, puisqu'il se situe au-dessus de tout, et regardé comme étant divin. Dès lors, dans la mesure où l'on attribue l'immortalité au divin, le ciel est alors considéré comme également divin. Par conséquent, le corps qui se meut en cercle se situe dans le plus haut lieu. L'éternité de ce corps est

16 *Ibid*, p.89.

vérifiable par l'observation et l'expérience comme l'affirme Aristote dans la suite du raisonnement :

En effet dans toute l'étendue du temps écoulé, selon la tradition que les hommes se sont transmise les uns aux autres, aucun changement n'a été constaté ni dans la totalité la plus extérieure du ciel, ni dans aucune des parties qui lui sont propres.

On comprend à la suite de cette remarque que le corps mù en cercle qui était l'objet de notre propos est également appelé « ciel ». Ce que nous avons vu plus haut, c'est-à-dire toutes les caractéristiques propres au corps qui se meut en cercle, s'appliquent alors au ciel. Mais de quel sens du « ciel » parle-t-on, puisque nous avons vu que le ciel avait trois sens ? A en juger par ce que nous venons de citer, nous pouvons dire qu'Aristote parle du premier et second ciel, le premier étant le corps qui se trouve sur la circonférence la plus extérieure et la plus éloignée, c'est-à-dire la sphère des fixes, et le second étant le corps qui est dans la continuité de la sphère des fixes et dans lequel se trouvent certains astres comme le Soleil, la Lune et d'autres encore. Via l'observation, nous pouvons conclure que le corps est ingénéral, incorruptible et inaltérable. Mais cet argument en faveur de l'éternité du ciel a un troisième temps : l'étymologie.

Nous évoquons plus tôt l'idée selon laquelle le corps qui se meut en cercle ne pouvait pas être constitué de feu ou de terre et que donc, il avait un élément qui lui était propre. Cet élément est plus noble que le feu et la terre car il se situe dans le domaine du ciel qui n'est ni soumis à la génération, ni à la corruption car il n'a pas de contraire. Il est donc éternel. Cet élément tient d'ailleurs son nom du fait qu'il est éternel :

C'est pourquoi, dans l'idée que le premier corps était différent de la terre, du feu, de l'air et de l'eau, ils ont nommé « éther » le lieu le plus élevé, tirant pour lui cette appellation du fait qu'il court toujours pendant un temps éternel.

Ainsi, le corps qu'est le ciel, parce qu'il faut rappeler qu'il est un être corporel, est constitué d'une matière que l'on appelle l'éther et qui, dans le monde supralunaire d'Aristote, est le seul élément.

1.2 Platonisme et aristotélisme : sur l'unicité du monde. Du *Timée* au *De Caelo* I, 9

1.2.1 L'unicité du monde dans le *Timée*¹⁷ de Platon

La question des éléments constitutifs des corps est indispensable pour comprendre le contexte dans lequel le problème du *takei* se pose. En effet, le passage obscur du *De Caelo* I, 9 qui est notre propos se situe dans un chapitre visant à montrer, par les arguments que nous allons maintenant aborder, que le monde est unique et qu'il n'y a aucun corps en dehors de lui.

Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire notre univers, l'a constitué. Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaite que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui. **29e**

La question que se pose ici Timée est celle du pourquoi de l'univers. Afin de répondre à cette question, il s'intéresse à la nature de celui qui a créé l'univers. En effet, la nature même de celui qui a créé l'univers implique que notre univers soit de telle façon et non d'une autre. Puisque celui-ci est bon et que la jalousie n'est pas une propriété de ce qui est bon, alors celui qui a créé l'univers l'a créé de manière à ce qu'il soit à son image, c'est-à-dire qu'il possède les mêmes qualités que lui. Ainsi, en tant qu'être bon, il a voulu que tout ce qui existe soit bon autant que possible et aussi parfait que possible. Mais le démiurge n'est pas parti de rien : cette conception platonicienne de la création de l'univers découle de l'idée que le rien et le néant n'existent pas. Donc celui qui est à l'origine de l'univers l'a engendré à partir de quelque chose qui était désordonné et en mouvement : le visible. Il a alors fait de ce visible désordonné un visible ordonné. Du fait même que celui qui a engendré le monde est l'être le meilleur, cela implique que ce qu'il produit est aussi parfait qu'il peut l'être, car le meilleur ne pourrait pas faire quelque chose de mauvais.

Ayant réfléchi, il se rendit compte que, de choses par nature visibles, son travail ne pourrait jamais faire sortir un tout dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un tout

17 PLATON, *Timée*, 1992. Traduction par L. Brisson. Nous nous référons à cette traduction, sauf indication contraire.

pourvu d'intellect et que, par ailleurs, il était impossible que l'intellect présent en quelque chose soit dépourvu d'une âme. **30A-b**

Mais la nature propre du créateur ne suffit pas à faire de toutes ses œuvres des êtres égaux : en effet, le démiurge s'est rendu compte que malgré son travail, le tout qui était constitué d'un intellect était nécessairement plus beau qu'un tout sans intellect. Mais qu'est-ce que l'intellect chez Platon qui implique une hiérarchie entre les créations du démiurge ? Comme l'indique l'extrait cité plus haut et qui nous donne une première idée de ce qu'est l'intellect chez Platon, si l'intellect est présent en une chose, il est impossible que cette chose qui possède un intellect n'ait pas d'âme. Cela se justifie par le fait que l'intellect, νοῦς, chez Platon, est la partie la plus noble ou divine de l'âme. Il y a donc une distinction entre l'âme et l'intellect : l'âme est une chose dont une des partie est l'intellect, elle est la plus noble. A quoi sert cette partie ? Elle est ce qui permet de connaître l'intelligible et de s'en rapprocher. Puisque l'intellect a été mis dans l'âme du monde et que l'intellect est la partie la plus belle et la plus noble de l'âme, cela implique que le monde est par nature le plus beau et le meilleur possible.

Ainsi donc, conformément à une explication qui n'est que vraisemblable, il faut dire que notre monde, qui est un vivant doué d'une âme pourvue d'un intellect, a, en vérité, été engendré par suite de la décision réfléchie d'un dieu. **30b-c**

Puisque le démiurge a la capacité de réfléchir, alors il est proche des intelligibles et du plus noble, et ainsi, il est dans la mesure de savoir comment faire de sa création un être aussi bon et beau que possible. La propriété du démiurge qui est mise en avant est son intelligence, mais la conception du démiurge ne s'arrête pas là. En effet, à la manière d'un artisan, le démiurge crée le monde. Mais comme tout artisan, il se doit de posséder une connaissance de la chose qu'il produit, afin de la produire de façon à ce qu'elle soit la plus parfaite possible. C'est pourquoi, comme le démiurge est un artisan qui réfléchit, qui possède un intellect dans son âme, il peut avoir une connaissance des intelligibles et ainsi produire quelque chose qui est le plus parfait possible.

A la ressemblance de quel vivant en particulier celui qui a façonné le monde l'a-t-il façonné ? A la ressemblance d'aucun de ces vivants qui tiennent le rang d'espèce particulière dans la nature, estimons-nous, car rien de ce qui ressemble à un être incomplet ne saurait jamais être beau. **30c**

Mais tel un artisan, le démiurge ne produit pas à partir de rien, il possède une connaissance de ce qu'il produit, nous l'avons dit. Mais quelle est cette connaissance ? Elle est la connaissance d'une idée intelligible, en d'autres termes, d'une Forme comprise comme l'être intelligible et parfait que l'on ne peut saisir que par le biais de l'intellect. Cela signifie que le monde, être matériel et tangible, a été créé à l'image d'un modèle qui est intelligible et non à un modèle sensible. Le monde est le sensible le plus parfait, alors il ne peut pas avoir pour modèle quelque chose de moins parfait que lui et qui soit une partie de quelque chose d'autre.

Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les êtres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres créatures visibles. **32c-d**

Mais de quoi ces parties sont-elles les parties ? Du monde, selon Platon. L'argument repose sur une analogie ; c'est-à-dire que notre monde est à tous les êtres sensibles, ce que son modèle est à tous les êtres intelligibles. Le monde enveloppe la totalité de tous les êtres sensibles, il est logique que son modèle soit ce qui enveloppe la totalité de tous les êtres intelligibles. En effet, le démiurge a souhaité que le monde ressemble à l'être le plus parfait entre tous : c'est-à-dire à l'être le plus beau de tous dans le sens où il ne manque d'aucun des biens. Il a fait le monde de telle sorte qu'il ait à l'intérieur de lui tous les vivants qui sont de même nature que lui : tous les êtres de nature sensible. Comme notre monde est fait sur le modèle de quelque chose de parfait qui enveloppe tous les êtres intelligibles, alors s'il y avait une autre chose qui enveloppait tout, cette autre chose serait le modèle sur lequel aurait été créé notre monde. S'il y avait un autre être qui enveloppe tous les vivants en plus de notre monde, il faudrait qu'il y ait un être qui les enveloppe tous les deux, et ce serait à ce monde là que ressemblerait le nôtre. Notre monde partage comme caractéristique l'unicité du monde

parfait, unique et beau dont il est la copie. Il ne pourrait alors y avoir aucun autre monde en dehors du nôtre.

[...] le dieu, ayant placé au milieu, entre le feu et la terre, l'eau et l'air et ayant introduit entre eux, autant que c'était possible, le même rapport, qui fasse que ce que le feu est à l'air, l'air le soit à l'eau, et que ce que l'air est à l'eau, l'eau le soit à la terre, a constitué à l'aide de ces liens un monde visible et tangible. **32b**

Comment peut-on expliquer que le monde soit sensible ? Platon fait l'expérience d'un monde sensible, c'est le point de départ de sa démarche qui consiste à essayer d'expliquer pourquoi le monde est sensible et ordonné. Pourquoi y-a-t-il un monde sensible ordonné et non désordonné ? A l'image d'une recette, Platon fait la genèse de la conception du monde qui repose sur la présence de quatre éléments en quantité proportionnelle et selon un rapport de proportionnalité ; le feu, la terre, l'eau et l'air. Le fait que le monde soit constitué de ces éléments qui entretiennent entre eux un tel rapport en fait un être matériel, ordonné, et impossible à corrompre (sinon par celui qui l'a fait tel qu'il est.)

Or, de ces quatre éléments pris un à un, la constitution du monde a absorbé la totalité. C'est en effet tout le feu, toute l'eau, tout l'air et toute la terre qu'utilisa celui qui constitua le monde pour le constituer, ne laissant hors du monde aucune parcelle, aucune propriété de quoi que ce soit. Voici quel était son dessein. Il souhaitait en premier lieu que le monde fût avant tout un vivant parfait, constitué de parties parfaites ; que de plus il fût unique, dans la mesure où il ne restait rien à partir de quoi un autre vivant de même nature puisse venir à l'être. **32c-33a**

On comprend alors l'argument platonicien selon lequel le monde est nécessairement unique. Puisque le démiurge a mis en ordre le monde en le constituant de quatre éléments (le feu, l'air, l'eau et la terre) selon un certain mélange et qu'en plus de cela, il a utilisé la totalité du feu, la totalité de l'air, la totalité de l'eau et la totalité de la terre pour le créer, il ne peut rien exister de même nature que lui. L'ensemble de cet extrait du *Timée* permet de souligner l'unicité du monde sur deux plans différents ; sur le plan métaphysique et sur le plan physique. Sur le plan métaphysique dans la mesure où il a été prouvé logiquement que le monde ne pouvait être qu'un seul puisqu'il enveloppait, à l'image de l'être intelligible le plus

parfait, l'ensemble des sensibles. Sur le plan physique dans la mesure où il a été affirmé par Platon que le monde était composé de la totalité des quatre éléments.

L'argument en faveur de l'unicité du monde que nous venons de voir est l'écho de la théorie platonicienne des Formes énoncées dans le livre VI de *la République*¹⁸. A la fin du livre VI de *la République*, Platon dessine rapidement les traits de ce que sera plus tard, dans la même œuvre, la théorie des Formes. En effet, il affirme en cette fin de livre VI que les géomètres, lorsqu'ils produisent des hypothèses sur les angles et autres figures géométriques, ne les font pas sur ce triangle qu'ils ont construit ou ce cercle qu'ils ont tracé, ils les font sur les figures géométriques en soi. A quoi servent alors ces tracés ? Ils servent d'images qui permettent aux géomètres de contempler les choses en soi que l'on ne peut contempler que par la pensée. Ces figures tracées sont les copies des choses en soi, elles sont en ce sens leurs images. De la même manière, le monde sensible dans lequel nous sommes et qui enveloppe l'ensemble de tous les êtres sensibles est la copie de l'être intelligible le plus parfait qui enveloppe tous les vivants intelligibles. Cette idée implique qu'il existe, dans la philosophie platonicienne, des formes transcendantes qui s'élèvent au dessus du monde sensible et qui ne sont que copiées dans ce monde. La vérité concernant les choses se trouverait dans le monde intelligible seulement accessible par la pensée. La forme est alors comprise comme la chose en soi, intelligible et transcendante. Ainsi, on peut d'ores et déjà en conclure qu'il y a une différence, chez Platon, entre la forme hors de la matière et la forme dans l'objet sensible.

1.2.2 Aristote en *De Caelo* I, 9 : analyse des arguments en faveur de la pluralité des cieux pour défendre la théorie platonicienne de l'unicité du monde

Toutefois, il est possible de se méprendre sur la théorie platonicienne de l'univers et de lui attribuer des conséquences erronées, voire de l'utiliser afin d'affirmer que le monde n'est pas unique. Aristote, en *De Caelo* I, 9, s'engage à faire l'examen des arguments en faveur de la pluralité des mondes que l'on pourrait tirer de la théorie platonicienne de la création du monde. Nous allons alors maintenant voir quels sont ces arguments.

En effet, il pourrait sembler impossible qu'il n'y ait qu'un seul ciel à qui examine les choses de cette manière : dans tout ce qui est constitué ou a été produit, que ce soit par la nature ou par l'art, ce sont deux choses différentes que la forme en soi et celle qui est

18 PLATON, *La République*, 2002. Traduction par G. Leroux.

mélangée à la matière : par exemple, dans le cas de la sphère, ce sont deux choses différentes que la forme de la sphère et la sphère d'or ou la sphère d'airain ; et encore la figure du cercle est différente du cercle d'airain ou du cercle de bois. **277b-30**

Nous l'avons dit plus haut, dans la philosophie platonicienne, il y a une distinction entre la forme hors de la matière et la forme dans la matière dans la mesure où la forme intelligible (hors de la matière) est transcendante et séparée de la matière. Et selon Aristote, il pourrait sembler impossible à celui qui accepte cette distinction platonicienne de penser qu'il n'existe qu'un seul monde. Il s'agit alors de se demander premièrement quel est l'argument qui nous laisse penser que le ciel n'est pas unique. Deuxièmement, nous nous demanderons si Aristote défend cette compréhension de la théorie platonicienne ou s'il cherche à critiquer ceux qui la comprennent ainsi.

La théorie platonicienne selon laquelle il y a une différence entre la forme dans la matière et la forme en dehors de la matière nous permet d'accéder à l'exemple suivant : dans le cas d'une sphère, il y a la forme en soi qui est la forme purement intelligible de la sphère d'une part, et d'autre part il y a la sphère sensible constituée, admettons, d'or ou d'airain. Ces deux types de sphères sont distincts, nous l'avons dit, pour la raison qu'il existe une différence entre la forme de la sphère hors de la matière (une forme qui est séparée et transcendante) et la forme de la sphère dans la matière (une forme qui est mélangée à la matière).

Puisque donc le ciel est sensible, il sera une chose particulière. Car selon nous tout sensible existe dans la matière. Mais s'il est une chose particulière, l'être de ce ciel-ci et l'être du ciel pris absolument seront des choses différentes. Donc ce ciel-ci sera différent du ciel pris absolument : ce dernier est pris comme forme et figure, le premier comme quelque chose de mélangé à la matière. **278a-10**

Ce raisonnement, appliqué au ciel, affirme la chose suivante : puisque le ciel est un être corporel, il est une chose particulière. Mais s'il est une chose particulière et matérielle, alors on peut en conclure que l'être de ce ciel particulier ne sera pas le même que celui du ciel pris en soi. Ainsi, le ciel particulier, du fait de sa matière, dont parle Aristote ne sera pas le même que le ciel pris en soi, c'est-à-dire en tant que Forme.

[...] cela n'est pas moins vrai si rien de telle n'existe de manière séparée. Dans tous les cas, en effet, où nous voyons cela, à savoir que la substance formelle se trouve dans la matière, les êtres de même forme sont plusieurs et même en nombre infini. De sorte qu'il existe plusieurs cieux ou qu'il peut en exister plusieurs. **278a-15-20**

Mais ces individus qui comprennent l'argument de Platon comme un argument en faveur de la pluralité du ciel affirment que même s'il n'y avait pas de forme séparée du sensible, il y aurait quand même plusieurs cieux. Mais pourquoi affirment-ils cela ? Parce qu'il peut y avoir plusieurs êtres composés de même forme. La forme dans la matière n'est pas nécessairement unique ; la forme de deux chaises différentes est la même, ce qui fait sa particularité est la matière. Mais il n'est pas contradictoire qu'il y ait une infinité de chaises : il ne peut y avoir qu'une seule forme séparée et transcendante de la chaise, par contre, il peut y avoir un nombre immense de chaises matérielles, et potentiellement une infinité, dans la mesure où cela n'est pas contradictoire avec la nature de la forme dans le composé.

Du fait de la nature matérielle du composé, ceux qui interprètent Platon de cette manière concluent qu'il peut tout à fait exister plusieurs cieux. Il peut, en effet, y avoir une infinité de corps matériels pour une forme, séparée de la matière, unique.. Il s'agira alors pour Aristote de reprendre ces arguments et d'en faire l'examen afin de savoir lesquels sont fondés et lesquels ne le sont pas. Nous nous étions alors demandé quels étaient les arguments qui laissaient penser que le ciel pouvait ne pas être unique d'une part, et d'autre part, si Aristote défendait les conclusions auxquelles aboutissait cette certaine compréhension de Platon ou s'il les jugeait erronées.

1.2.3 Aristote en *De Caelo* I, 9 : arguments aristotéliens en faveur de l'unicité du ciel

Mais quelle est donc la position d'Aristote sur la question de l'unicité du monde ? Défend-t-il Platon ? Est-il en désaccord avec Platon ? Leurs arguments différent-ils ? Pour répondre à ces questions, nous étudierons de manière linéaire la suite du chapitre.

Que donc, la définition de la forme sans la matière et celle de la forme dans la matière soient différentes l'une de l'autre on le dit avec raison, et tenons-le pour vrai. Il n'y a néanmoins aucune nécessité à conclure de cela qu'il existe plusieurs mondes, ni qu'il peut en exister plusieurs, s'il est vrai que ce monde-ci est composé de l'ensemble de la matière, comme cela est le cas. **278a25**

Il est possible d'affirmer avec vérité, selon Aristote, que la forme dans la matière et la forme sans la matière sont deux choses différentes. Mais nous l'avons dit, en **278a25** Aristote affirme que, de cela, nous ne pouvons pas induire la nécessité ou la possibilité qu'il en existe plusieurs car il est vrai que le monde est composé de l'ensemble de la matière. Aristote affirme alors qu'il ne saurait y avoir un autre monde puisque le monde est constitué de l'ensemble de la matière.

A ce moment de l'examen des arguments exposés plus tôt, nous trouvons dans le *De Caelo* une explication des trois sens du mot ciel. Dans la mesure où nous avons exposé plus tôt ce qu'étaient ces trois ciels, nous ne ferons que rappeler ce passage en le restituant brièvement. Puisque nous avons exposé plus haut le ciel de trois manières, nous comprenons bien qu'il ne peut rien exister en dehors du ciel dans la mesure où le ciel s'entend, dans un sens, comme le Tout ou la totalité de ce qui est enveloppé par la circonférence la plus éloignée. Rappelons-le, le « ciel » se dit en plusieurs sens : le ciel est le corps qui se trouve sur la circonférence la plus éloignée. Le ciel est donc l'extrémité en un sens. En un second sens, le ciel est le corps qui est dans la continuité de la circonférence la plus éloignée et dans laquelle se trouvent certains astres tel que le Soleil, la Lune et d'autres. En un troisième sens, et c'est ce sens qui permet de montrer que le ciel possède l'ensemble de la matière, le ciel est dit du Tout ou de la totalité qui est enveloppée par la circonférence la plus éloignée. En d'autres termes, le ciel est la totalité de ce qui est enveloppé par le corps situé à l'extrémité du ciel. De cela nous pouvons conclure la chose suivante selon Aristote :

Le ciel étant pris en ces trois sens, la totalité enveloppée par la dernière circonférence est nécessairement constituée de l'ensemble du corps naturel sensible, du fait qu'il n'existe aucun corps en dehors du ciel, et qu'il ne peut pas y en avoir. Supposons, en effet, qu'il existe un corps naturel en-dehors de la dernière circonférence, il serait nécessaire qu'il fasse partie soit des corps simples, soit des corps composés, et que son état soit naturel ou contre-nature. Or il ne pourrait être l'un des corps simples. **278b20-25**

Postulons qu'il existe un corps naturel qui soit au-delà de la dernière circonférence. Si ce corps naturel existe, il est nécessaire, puisque les corps se divisent seulement en deux catégories, qu'il soit simple ou composé. Nous avons vu qu'un corps simple était un corps naturel dont le mouvement était déterminé par sa nature. En effet, un corps simple a un

mouvement rectiligne (vers le haut, ou vers le centre) ou un mouvement circulaire. Pour ce qui est des mouvements rectilignes, Aristote affirme que le corps simple ne pourrait pas se trouver au-delà du ciel car les corps simples qui existent au nombre de quatre ; le feu, l'air, l'eau, et la terre, sont en totalité rassemblés dans le monde, de sorte qu'il n'y en a aucune quantité à l'extérieur de celui-ci. De plus, puisque chaque corps simple a un mouvement naturel qui le mène à son milieu naturel (milieu naturel qui se trouve dans le monde) alors cela signifie que l'extérieur du monde serait son milieu contre-nature. Si tel est le cas, alors le milieu contre-nature qui est l'extérieur du ciel, serait le milieu naturel d'un autre corps, ce qui n'est pas possible en vertu du fait qu'il n'existe aucune matière en dehors du ciel. Et pour ce qui est du corps simple dont le mouvement est circulaire, c'est-à-dire l'éther, nous avons vu que son milieu naturel était le ciel et qu'il n'avait pas de milieu contre-nature. Or, s'il était en dehors du ciel, dans la mesure où son milieu naturel est le ciel, cela signifierait qu'il serait dans son milieu contre-naturel, ce qui n'est pas possible.

Et si aucun des corps simples n'y est, aucun des corps mixtes n'y est non plus, car il est nécessaire que si un corps mixte s'y trouve les corps simples y soient aussi. **279a1-2**

Pour les corps composés, l'argument est le même. Le corps composé est un corps qui contient un mélange de plusieurs éléments, mais son mouvement se fait en fonction de l'élément qui domine en lui (il a donc un mouvement simple en fonction du corps simple qui le constitue). Un corps, admettons, composé a 60 % de terre et 40 % de feu, sera attiré vers le centre. Ainsi, il est nécessaire que ce corps, simple ou composé, ait un lieu naturel ou contre-nature puisqu'il est en mouvement vers son lieu naturel ou en mouvement vers un lieu contre-nature. De plus, il y a deux types de mouvement : l'un circulaire et l'autre rectiligne. Pour le corps qui se meut en cercle naturellement, il n'y a aucun lieu qui soit contre-nature dans la mesure où il n'est ni générable, ni corruptible, nous l'avons vu. Ce corps ne peut donc pas changer de lieu naturel pour un autre lieu. Aristote conclut, par la force même des arguments contenus dans le *De Caelo* et de l'organisation du monde qui repose sur les notions de milieu naturel et de mouvement naturel, que le monde est formé de l'ensemble de la matière et qu'il ne pourrait pas y avoir un autre ciel. Le ciel est donc unique.

Mais Aristote ne s'arrête pas à l'affirmation selon laquelle le ciel est unique. Il ajoute :

Il est en même temps clair qu'il n'y a ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel. En tout lieu, en effet, il est possible qu'il existe un corps ; et l'on dit que le vide est ce en quoi il

n'y a pas de corps, mais où il est possible qu'il en vienne un ; quant au temps, c'est le nombre d'un mouvement, et il n'existe pas de mouvement sans corps naturel. **279a10**

Il n'y a pas de lieu, pas de vide et pas de temps en dehors du ciel selon Aristote. Mais pourquoi ? Il ne peut y avoir de lieu car en tout lieu il est possible qu'il y ait un corps. Il n'y a pas non plus de vide dans la mesure où le vide est défini comme ce en quoi il n'y a pas de corps mais où il pourrait y en avoir un. S'il existait un lieu qui n'abrite aucun corps, alors ce lieu serait vide et s'il existe un lieu vide, alors il pourrait y avoir un corps. Mais puisque rien ne peut venir à l'être en dehors du ciel, pour les raisons invoquées plus haut, alors il ne peut ni y avoir de vide, ni de lieu en dehors du ciel. De plus, on se représente le vide comme un lieu où il n'y a rien, or il n'y a pas de lieu en dehors du ciel. C'est l'argument d'Aristote pour défendre l'idée qu'il n'y a ni lieu, ni vide en dehors du ciel. Mais pourquoi n'y aurait-il pas de temps ? Parce que le temps est défini comme étant le nombre d'un mouvement. Le mouvement étant un changement selon le lieu d'une part, et d'autre part la propriété d'un corps, dans la mesure où il n'y a pas de lieu et pas de corps en dehors du ciel, il ne peut pas non plus y avoir de mouvement.

**Chapitre 2 : Débat sur la question des êtres de « là-bas »
durant l'Antiquité. Aristote à Simplicius.**

2.1. Compréhension antique du « τὰκεῖ » ; du *De Caelo* au commentaire de Simplicius

2.1.1. τὰκεῖ, *De Caelo* I, 9, 279a15-b3

Nous nous sommes donc, dans le premier moment de notre propos, familiarisé avec les concepts aristotéliens et avec la conception aristotélienne du ciel afin de pouvoir, par la suite, être le plus clair possible. De plus, la lecture du *De Caelo* nous a permis de rendre compte de son contenu d'une part, et de ses problèmes d'autres part. C'est alors dans un contexte d'examen des interprétations platoniciennes de l'unicité du monde et dans un contexte d'exposition d'arguments en faveur de l'unicité du monde, qu'apparaît la notion qui, dans notre propos, est problématique : la notion de *takei*. La seconde partie de notre propos consistera alors à rendre compte d'un passage fort obscur du *De Caelo* I, 9 en l'analysant. A la suite de cela, nous restituerons les arguments de Simplicius et d'Alexandre d'Aphrodise respectivement en faveur du *takei* comme notion signifiant le Premier Moteur Immobile ou la sphère des fixes. Il s'agira alors de comprendre quelles étaient les thèses dominantes durant l'Antiquité concernant le passage du *De Caelo* qui nous intéresse, et surtout comment elles étaient défendues.

Tout ce qui, plus haut, a été dit, nous a permis de justifier la question suivante : nous avons vu que le ciel était unique et que ni matière, ni lieu, ni vide et ni temps ne pouvait se trouver hors du ciel. Nous avons, de plus, affirmé que rien ne pouvait venir à l'être en dehors du ciel. Alors pourquoi, dans le chapitre 9 du premier livre du *De Caelo*, Aristote en arrive à la conclusion suivante ?

C'est pourquoi les êtres de là-bas par nature n'ont ni lieu, ni temps qui les fasse vieillir, et il n'y a pas non plus aucun changement pour les êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure ; inaltérables et impassibles, ils ont la meilleure et la plus autonome des vies, qu'ils mènent pour toute sa durée.

Ce passage, très obscur, est l'objet précis de notre mémoire. Quel est le lien entre le fait que le monde soit unique, que rien ne puisse venir à l'être en dehors du ciel pour la raison qu'il n'y a ni matière, ni lieu, ni vide, ni temps au-delà du ciel et la citation ci-dessus ? Il est difficile de le dire. Il semblerait, à première vue, que la conclusion à laquelle arrive Aristote est la suivante : s'il n'y a pas de lieu, de vide, de temps et de matière, alors les êtres qui sont

au-delà du ciel n'ont ni lieu, ni temps, ni vide, ni corps. Pourtant, il a affirmé auparavant que rien ne pouvait venir à l'être ou être venu à l'être en dehors du ciel. Ce qui est étonnant est contenu de la conclusion, mais aussi principalement le fait que la forme de cette conclusion présuppose qu'il existe des êtres au-delà du ciel ou, du moins, elle n'exclut pas qu'il y en ait. Mais si cela est vrai, alors ces êtres n'ont par nature aucun lieu, aucun temps, aucun corps sensible donc aucun mouvement. Que pourrait-il exister qui ne soit ni dans un lieu, ni corporel, et qui n'ait pas de temps ? Chose étonnante, il affirme qu'il n'y a pas de lieu en dehors du ciel tout en affirmant que des êtres se trouvent « là-bas » désignant un lieu qui n'est pas censé exister. Plus encore, Aristote les situe précisément ; ils sont au dessus de la translation la plus extérieure. Cette translation la plus extérieure est la circonférence la plus éloignée du centre, c'est le ciel compris dans son premier sens : la sphère des fixes. Le problème est donc de savoir ce que sont ces êtres hors du ciel dans la mesure où ils ne sont dans aucun lieu mais sont situés quelque part. De plus, comment maintenir la continuité entre le début de ce texte dont l'objet sont les êtres de là-bas alors qu'à la fin du texte, il est question du corps qui se meut en cercle. Comment d'ailleurs comprendre le rapport entre les deux dans la mesure où il est dit des êtres de là-bas qu'ils sont sans mouvement, parfaitement immobile alors qu'il est dit de l'être divin d'une part qu'il est immobile, ne pouvant pas être mû par quelque chose d'extérieur à lui, mais que son mouvement est circulaire ? Comment l'être le plus divin peut-il être immobile et se mouvoir en cercle ? De plus, que peut-il y avoir en dehors du Tout ou de la totalité ? Et s'il y a quelque chose en dehors du Tout, le Tout reste-t-il la totalité, dans la mesure où il n'inclurait pas tout ?

Il est dit de ces êtres qu'ils n'ont pas de temps et qu'ils ne changent pas. En effet, le changement est compris comme un mouvement et vice-versa. Le mouvement est la propriété d'un corps. Il ne peut donc y avoir aucun mouvement en dehors du ciel et aucun changement. La génération et la corruption sont également des changements, mais puisque rien ne peut venir à l'être hors du ciel, alors rien ne peut être généré et rien ne peut se corrompre. Ce qui implique que les êtres de là-bas sont ingénérables et incorruptibles. Aristote l'affirme : ils sont inaltérables et impassibles. Mais qu'est-ce que l'altération chez Aristote ? Nous l'avons également vu, l'altération est un changement dans la qualité de la chose, cela signifie que s'ils sont inaltérables, leurs qualités ne peuvent pas changer. L'impassibilité, quant à elle, implique qu'ils ne peuvent être affectés d'aucune manière. On note également dans le texte d'origine en grec ancien l'utilisation du pluriel pour définir ce qui se trouve au-dessus de la translation la plus extérieure ; τὰ κεῖ. On sait donc, par conclusion, qu'il y a quelque chose en dehors du ciel

qui n'a ni lieu, ni temps, qui est inaltérable, impassible et qui n'est pas seul ; en effet, le pluriel de ce terme grec qui signifie « les choses de là-bas » nous rappelle qu'il n'existe pas qu'un seul être là-bas, mais plusieurs. Ces êtres inaltérables et impassibles, sans temps et sans lieu sont, par conséquent, éternels. De plus, Aristote nous dit qu'ils ont la vie la meilleure et la plus autonome qui soit. C'est-à-dire qu'ils ne dépendent de rien d'autre que d'eux-mêmes pour être. Préciser que leur vie est la « meilleure » implique-t-il une comparaison avec un autre style de vie autonome à un degré inférieur ? Par exemple celle des corps qui ont un mouvement éternel et simple dans leur milieu naturel qui n'a pas de contraire et qui implique que les astres soient éternels. Cette vie autonome les *takei* la mènent pour toute sa durée. Mais pourquoi Aristote affirme une telle chose alors même qu'il n'y a pas de temps ? Quel est le rapport entre le temps et la durée ?

[...] car le terme qui enveloppe le temps de la vie de chacun, hors duquel on n'est rien selon la nature, a été appelé « durée de vie » de chacun.

La durée de vie de chacun est donc ce qui enveloppe le temps de la vie de chacun. Mais s'il n'y a pas de temps, comment peut-il y avoir quelque chose enveloppé par la durée ? Si la durée de vie de chacun est ce qui enveloppe le temps de la vie de chacun, alors la durée de vie éternelle des êtres de là-bas est ce qui enveloppe le temps de la vie éternelle de ces êtres. Sans temps, il ne pourrait donc pas y avoir de durée car la durée n'envelopperait rien. Le temps est ce qui, chez Aristote, est relatif au combien de temps. La question du « combien de temps » suppose qu'il y a du temps qui passe, donc un mouvement qui se produit. Mais hors du ciel il n'y a ni corps, ni mouvement, ni temps, donc comment les êtres de là-bas peuvent-ils avoir la vie pour toute sa durée ?

La durée est la totalité du temps de la vie de quelque chose, et c'est aussi le terme qui englobe la totalité du temps du ciel. Le ciel compris comme un Tout ou une totalité, c'est-à-dire la troisième manière de parler du ciel, est une durée. On considère que, comme le terme de « durée » a une origine commune avec le « fait d'exister toujours » alors, le ciel qui est une durée, est une durée en vertu du fait qu'il dure toujours. Ainsi le ciel est immortel et divin car il existe toujours sans s'arrêter.

Le problème qui se pose est alors celui de comprendre le rapport entre les deux parties de ce texte ; on y traite dans un premier temps en **279a15** des êtres qui seraient disposés au-delà du ciel en les caractérisant comme étant des êtres qui ne sont dans aucun lieu et soumis à

aucun changement. A partir de la notion de durée, il argumente en faveur de l'éternité du ciel. Pourquoi semble-t-il y avoir une discontinuité dans l'objet de cet extrait ?

Aristote affirme que la durée a un terme qui permet de mesurer le temps qui passe alors que le ciel n'en a pas. Il en vient alors à parler de l'être divin duquel dépend la vie de tout ce qui existe.. En effet, la limite du ciel est la sphère des fixes, en ce sens elle est ce qui enveloppe le monde. Toutefois, il nous semble que la notion de durée interrompe le discours portant sur les êtres de là-bas. S'il était au départ question des *takei*, il est désormais question de la sphère des fixes. Sont-ils une seule et même chose ? Telle est la question que les lecteurs peuvent se poser et qui permettrait d'unifier le texte.

Et, par exemple, dans les travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins, on déclare souvent, en s'appuyant sur des raisonnements, que tout être divin, étant premier et au-dessus des autres, est nécessairement immuable. 279A31-33

Nous arrivons alors au passage que nous avons établi comme étant la partie C. Aristote se réfère à des travaux de philosophie portant sur les êtres divins. La question que nous nous posons, ainsi que les interprètes, est celle de savoir si les êtres divins dont il est question sont les *takei* de la partie A. Il existe alors un doute dans la compréhension de ce passage qui résulte d'une impression de discontinuité entre la partie A et la partie C mais non pas d'une opposition entre celles-ci. Le problème survient à cause d'un doute sur la coïncidence entre l'expression *takei* et l'expression *theion* (êtres divins). Ces travaux de philosophie portant sur les êtres divins affirme que les êtres divins sont immuables. Pour Aristote, cela témoigne en faveur de ce qu'il a affirmé plus tôt : rien ne peut mouvoir le divin, sinon cette chose serait plus divine que le divin, et ce n'est pas possible.

Il existe alors un débat concernant ce passage. Dès l'Antiquité, deux commentateurs d'Aristote s'affrontent sur la question de l'identité des *takei*. Ces deux interprétations sont celle de Simplicius et celle d'Alexandre. Le premier défend l'idée que l'expression *takei* renvoie au Premier Moteur Immobile alors que le second défend qu'il s'agit de la sphère des fixes. Ces deux interprétations se font alors concurrence et ont donné naissance à une longue tradition interprétative que nous étudierons plus tard.

On peut alors se demander quelle unité il existe dans cet extrait du *De Caelo* de la fin du chapitre 9 Livre I. Il semblerait que les êtres dont nous parle Aristote et qui se situent au-

delà de la translation la plus extérieure soient des corps qui se meuvent en cercle car ils ont en commun certaines propriétés ; l'éternité, la durée sans fin, l'autonomie. Or, il s'avère que les êtres de là-bas sont extérieurs au ciel alors que les corps qui se meuvent en cercle sont dans le ciel. Ils sont, de plus, composés de la matière qu'est l'éther ce qui implique qu'ils ne puissent pas être au-delà du ciel dans la mesure où il n'existe aucune matière en dehors du ciel, ni aucun mouvement.

2.2.2 Le commentaire perdu d'Alexandre : possibles réponses au problème du « τὰκεῖ »

Nous avons vu que *De Caelo* I, 9 s'achevait sur un passage fort mystérieux. En effet, dans la partie A du texte que nous avons cité au début de notre propos, Aristote affirme et prouve, par les arguments que nous avons vu plus tôt, qu'il n'existe rien en dehors du ciel : ni lieu, ni vide, ni temps, ni matière. Vient alors la conclusion que les êtres se trouvant en dehors du ciel ne sont dans aucun lieu, n'ont ni matière, ni temps qui les fassent vieillir. Il s'agira alors d'aborder les interprétations antiques de ce passage dans le but de comprendre quelles sont les hypothèses quant à l'identité de ces êtres (τὰκεῖ en grec) et les arguments pour les défendre.

Nous allons alors commencer par examiner l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise du *De Caelo* I, 9 telle qu'elle nous a été transmise par Simplicius dans son commentaire.

Alexandre propose deux lectures hypothétiques de cet extrait. En effet, il se demande ce à quoi fait référence Aristote lorsqu'il emploie le terme de « τὰκεῖ ». Soit ce qui est décrit comme étant un être en dehors du ciel qui n'est dans aucun lieu et qui n'a pas de temps qui le fasse vieillir renvoie à la doctrine du Premier Moteur. Soit, cela fait référence à la sphère des fixes. Nous allons nous intéresser à la première hypothèse.

Qu'est-ce que le Premier Moteur ? En *Métaphysique* Λ, 1072b5, Aristote affirme que le Premier Moteur est une substance et un acte. Cela signifie que le Premier Moteur est une substance éternelle, du fait qu'elle n'est pas matérielle, qui meut le Premier Ciel tout en étant immobile, ce qui implique qu'il soit tel qu'il ne puisse jamais être autrement qu'il n'est. En effet, la sphère des fixes étant du domaine du divin et étant mû de manière continue et éternelle, doit avoir un moteur qui soit parfaitement immobile car plus parfait qu'elle. De plus, cela permet d'expliquer l'éternité du mouvement céleste dans la mesure où ce qui est la cause d'un mouvement éternel doit aussi être éternel, sans quoi elle se corromprait et le ciel

cesserait son mouvement, ce qui n'est pas possible. Il y a donc une sorte de hiérarchie du point de vue de la substance. C'est-à-dire que Aristote identifie trois substances, deux sensibles dont une corruptible, une éternelle. La troisième substance quant à elle est dite « motrice », puisqu'elle est à l'origine du premier mouvement qui est celui du ciel. Celle-ci, puisqu'elle est à l'origine du mouvement du Premier Ciel, est plus divine et plus parfaite.

Qu'est ce qu'implique l'hypothèse selon laquelle le τὰκεῖ serait le premier moteur ? Le premier moteur immobile est ce qui est à l'origine du premier mouvement, c'est-à-dire le mouvement en cercle du corps simple qu'est le ciel. Ce moteur est unique et éternel. Parce que le lieu du plus divin est le plus haut, on comprend le premier moteur comme étant au dessus du ciel puisqu'il est plus divin que lui et est ce qui le met en mouvement. C'est l'hypothèse d'Alexandre sur la possibilité que les « êtres de là-bas » renvoient à la doctrine du Premier Moteur. Il n'est dans aucun corps donc il est hors du ciel, et il n'est pas dans un lieu puisqu'il n'est pas corporel et matériel. Toutefois, le pluriel utilisé par Aristote rend compliqué cette hypothèse dans la mesure où le Premier Moteur immobile est unique, affirme Fabienne Baghdassarian¹⁹. Alexandre, dit Simplicius, affirme que cette théorie n'est pas vraisemblable, bien qu'il propose cette lecture, n'est pas véritablement en faveur de celle-ci. Il affirme la chose suivante dans le commentaire de Simplicius.

If by 'above the outermost movement' he were speaking about the first cause (Alexander says), he would be referring to [the region] above the orbit of the sphere of the fixed [stars]; while if he were saying these things about the divine body, the 'outermost movement' would mean the furthest of the rectilinear motions. [...]. So above the furthest movement there is all of the revolving body, which he says is neither in place nor in time, being eternal and ageless. For while the divine body as a whole is not in place, parts of it are in place : the spheres of the planets are in place..²⁰

En effet, Alexandre pensait que si Aristote avait voulu parler du Premier Moteur, il aurait explicitement utilisé l'expression περιφορά et non pas φοράν. Aristote utilise, selon Alexandre, l'expression περιφορά pour désigner le mouvement circulaire et non pas φοράν qui désigne le mouvement rectiligne. Simplicius va critiquer cet argument en défaveur de la référence au Premier Moteur d'Alexandre en affirmant qu'Aristote utilise aussi φοράν pour désigner le mouvement circulaire.

19 Baghdassarian F., op.cit.

20 SIMPLICIUS, 288,1-9.

Alexandre propose, après la première hypothèse concernant la référence au Premier Moteur Immobile, une seconde hypothèse selon laquelle le τὰκεῖ renvoie à la sphère des fixes. Il fait donc référence au livre 4 de *la Physique*. Dans ce chapitre il définit le lieu comme « la limite du corps englobant ». La sphère des fixes n'est dans aucun lieu dans la mesure où elle n'est englobée par aucun corps. En effet, le cosmos aristotélicien s'organise de la manière suivante ; il y a le centre de l'univers qui est enveloppé par la limite du corps qui se trouve dans la région sublunaire. Autour de cette région sublunaire se trouve le corps céleste qui est la sphère des fixes comme un corps englobant le ciel compris comme un Tout. Entre la Lune et la sphère des fixes se trouve le corps dans la continuité de la sphère des fixes sur lequel se trouvent certains astres comme le Soleil, Jupiter et d'autres. Mais rien n'enveloppe la sphère des fixes, ce qui implique que la sphère des fixes n'est dans aucun lieu. Donc, s'il se réfère aux êtres divins au-delà de la translation la plus extérieure, cela signifie que la translation la plus extérieure est en fait le mouvement rectiligne le plus haut ; celui du feu. Mais pourquoi le mouvement rectiligne serait le mouvement le plus haut ? Nous avons affirmé que le lieu était la limite du corps englobant, or la sphère des fixes n'est englobée par rien, ce qui implique que la sphère des fixes (le premier ciel) n'est dans aucun lieu. Le lieu qui existe est ce qui se trouve enveloppé par la sphère des fixes, c'est-à-dire le corps qui est dans la continuité de la sphère des fixes (l'éther) et sur lequel se trouvent certains astres, puis, séparé par la Lune, le monde sublunaire dont le mouvement du feu est le mouvement rectiligne le plus haut. Cet argument selon Alexandre permet de montrer que cet extrait porte sur la sphère des fixes et non des réalités qui seraient en dehors du ciel. Le ciel au sens premier n'étant ni dans un lieu ni soumis au temps, le τὰκεῖ, qualifié comme n'étant ni dans un lieu ni soumis à aucun changement du fait de son absence du temps, se référerait alors à la sphère des fixes.

On peut alors conclure que Alexandre préfère lire ce texte en supposant qu'Aristote se réfère au corps simple qui se meut en cercle lorsqu'il parle des « êtres de la-bas », c'est-à-dire au ciel au sens de la sphère des fixes.

2.1.3. Compréhension et hypothèse de Simplicius sur les êtres de là-bas

Simplicius propose une autre lecture possible de ce passage, Simplicius est le chef de file, tout comme Alexandre qui considère que le τὰκεῖ est une référence au premier ciel, d'une longue tradition interprétative selon laquelle le Premier Moteur Immobile serait ce qui est visé par Aristote dans l'ensemble du passage qui nous intéresse. Il laisse, en **288,8**, de côté

l'interprétation d'Alexandre du problème du τὰκεῖ et reprends son commentaire linéaire du *De Caelo*.

After saying that things divine are 'possessed of the best and most self-sufficient of lives', and that 'they persist throughout all the ages', he wishes also to establish their immortality and eternity on the basis of the word 'age' ; [...]. For we call the complete and all-embracing time of the life of something its age, 'beyond which there is none natural'.²¹ 288,8

Aristote cherche à fonder l'immortalité du corps céleste qu'est le ciel, au sens de la sphère des fixes, sur l'origine du mot « durée ». En effet, il existe un rapport évident entre le premier ciel qui englobe tout et la durée, c'est-à-dire le terme qui englobe la totalité du temps de la vie de chaque chose. Le ciel comme la durée sont englobants, ainsi il n'est pas étonnant d'affirmer que, dans la mesure où le ciel (c'est-à-dire la sphère des fixes) n'est pas englobé par la durée, puisqu'il n'y a pas de temps en dehors du ciel et qu'il n'y a pas de durée sans temps qui passe, le corps qui s'y trouve n'est pas soumis à la corruption et à la mort : il est immortel.

Simplicius se réfère alors à une œuvre perdue d'Aristote : *De la philosophie*²², dans le but de donner l'argument aristotélicien en faveur de l'éternité du divin afin de préparer l'argument selon lequel les êtres de là-bas seraient les intelligibles. L'argument d'Aristote est le suivant ; partout où il y a quelque chose de mieux il y a quelque chose de meilleur ; le divin. Aristote affirme qu'une chose peut être mise en mouvement par deux causes possibles : par une chose qui lui est extérieure ou par elle-même. Si ce qui meut un corps est une cause extérieure, il est nécessaire qu'elle soit meilleure que ce qu'elle meut, ou moins bonne. Si c'est par elle-même, alors il est nécessaire que ce soit vers quelque chose de meilleur ou vers quelque chose de pire. Aristote, dans le DP, affirme qu'il n'y a rien de meilleur que le divin sinon cette chose serait plus divine que le divin. Donc rien ne peut changer le divin puisque qu'il ne manque d'aucun des biens et est parfaitement bon. Puisqu'il n'y a rien de mauvais chez le divin, cela implique qu'il ne puisse pas être mû vers le pire ni par un autre ni par lui-même. Le divin se changerait-il lui-même ? Simplicius se réfère, pour répondre à cette

21 Simplicius, 288,8

22 Traité perdu d'Aristote dont le passage du *De Caelo* « les êtres de là-bas » semble issu, ou s'y réfère tout du moins.

question, au livre II de *La République* de Platon dans lequel Platon affirme que le meilleur et le plus divin est ce qui subit le moins de changement ou aucun changement de l'extérieur. A partir de là, il se pose la question de savoir si le divin, qui ne peut pas être altéré par ce qui lui est extérieur du fait qu'il est le meilleur, s'altère lui-même vers le meilleur ou vers le pire. Dans la mesure où le divin possède tous les biens, s'il s'altère, ce sera nécessairement vers le pire, car il ne peut pas être plus parfait qu'il ne l'est déjà. Mais puisque personne ne se changerait pour le pire et le moins beau volontairement, alors cela implique que le divin ne se change pas.

Ces arguments tirés de *La République* II et du *De Philosophia* permettraient alors à Simplicius de critiquer la théorie d'Alexandre : Aristote ne peut pas se référer à la sphère des fixes dans la mesure où celle-ci est en mouvement. Son mouvement est, certes, éternel car il ne connaît aucun changement ; son lieu de départ est son lieu d'arrivée donc son mouvement est éternel. Mais cela implique qu'il soit mû par quelque chose, qui, nécessairement, est plus divin que lui et qui ne peut pas être en mouvement, d'aucune manière que ce soit.

That not all of it can be interpreted as applying to the heavenly body is clear, I think, from what has just been said. For having shown that there is no body, either simple or composite, outside the heaven, he argued 'at the same time it is clear that there can be neither place, void, nor time beyond the heavens'. And having shown this and concluded 'therefore it is obvious that there is neither place nor void nor time outside, he then infers, as it were, from what has been said some corollaries : 'for this reason the things which are of a nature to be there are not in place, nor can time cause them to grow old, and so on, by 'the things there' clearly meaning those outside the heaven. So how could the heaven be said to be outside the heaven ? And how could he say that there is no change of any kind for any of the heavenly bodies, when he sees that their change of place is unceasing ? And neither does he say that the things which are positioned above the furthest movement are heavenly bodies.²³

On ne peut donc pas interpréter tout le texte comme étant au sujet des corps célestes pour Simplicius, en raison de ce qui a été dit par Aristote. Puisqu'il a montré qu'il n'y avait pas de corps en dehors du ciel car celui-ci était constitué de l'ensemble de la matière, il affirme qu'il n'y a pas de lieu – en raison du fait que le lieu est là où il y a un corps –, pas de vide – car le vide est là où il n'y a pas de corps mais où il pourrait y en avoir un –, et pas de temps, car le temps est une propriété des corps et qu'il n'y a pas de corps en dehors du ciel. C'est pourquoi « les êtres de là-bas » ne peuvent pas faire référence aux corps célestes.

23 Simplicius, 290, 1-17

Puisque le τὰκεῖ est désigné comme n'étant pas dans un lieu, pas dans le temps et n'ayant pas de matière ; que l'extérieur du ciel n'est ni du vide, ni du temps et qu'il ne peut y avoir aucun corps, Simplicius en conclut que « là-bas » signifie « au-delà du ciel ». Il oppose alors d'autres critiques à la théorie d'Alexandre, par rapport à ce qui vient d'être dit : comment le ciel pourrait-il être en dehors du ciel ? Comment Aristote pourrait-il affirmer, s'il se référait à la sphère des fixes, qu'il n'y a aucune sorte de changement pour le ciel tout en affirmant que son mouvement est éternel et incessant ? Il semble alors compliqué de soutenir que le τὰκεῖ renvoie à la sphère des fixes ou aux corps célestes qui se meuvent en cercle.

Simplicius comprend alors nos trois parties *De Caelo* I, 9 à la lumière du *De Philosophia* et de *République* II. Puisque ce qui est en mouvement l'est nécessairement par quelque chose de plus parfait que lui, alors ce qui meut le ciel est plus parfait que le ciel. Il s'agit de s'intéresser au moteur immobile qui meut le premier ciel, c'est-à-dire le Premier Moteur. Il souligne toutefois que ce passage est obscur et laisse possible l'interprétation suivante : lorsqu'Aristote fait référence au mouvement éternel du ciel, c'est pour parler de ce qui le meut. En effet, le Premier Moteur Immobile est plus divin que le ciel, puisque ce qui met une chose en mouvement est plus divin qu'elle. En ce sens, il serait dit « au-delà du ciel » car au-dessus de la nature des corps célestes. Cela implique alors que « au-delà » ne signifierait pas un lieu, mais une nature hiérarchiquement supérieure à celle du ciel.

Il accepte cependant que le texte ne soit pas, du début de la partie A à la fin de la partie C au sujet du Premier Moteur. Lorsque Aristote fait mention de la notion de durée, il fait référence à la sphère des fixes. En effet, la fin de la durée est la limite qui permet la quantification de la durée, mais le ciel n'a pas de durée, il est compris comme ce qui englobe la durée de vie de tout ce qui est. Mais après avoir établi la première signification de la durée qui fait le lien avec le premier ciel, Aristote bascule vers l'idée que ce qui comprend l'ensemble du temps et de l'infinité est une durée et c'est donc une référence au Premier Moteur, car de lui dépend, de manière directe, l'être et la vie éternelle du corps céleste et, de manière indirecte, l'être et la vie des corps du monde sublunaire. De manière indirecte car les corps du monde sublunaire ne sont pas directement mis en mouvement par lui, mais leur vie dépend de celle de la sphère des fixes qui, elle, est directement mise en mouvement par le Premier Moteur Immobile.

Simplicius défend alors, sur le fondement de ces arguments, que le τὰκεῖ fait référence au Premier Moteur Immobile et non au corps céleste. Simplicius va alors même jusqu'à

changer le texte original d'Aristote en optant pour *kinai* plutôt que *kineitai*, ce qui permet d'attribuer une fonction motrice au τᾰκεῖ. Ce changement lui permet alors de faire correspondre le τᾰκεῖ à la théorie du Premier Moteur sans forcer l'interprétation. De ce fait, le τᾰκεῖ renverrait à quelque chose de transcendant à l'ordre céleste, car le premier ciel est mû en vertu de la perfection de son moteur, celle-ci accordée au τᾰκεῖ dans la mesure où il ne connaît aucun changement, et est parfaitement autonome. Pour appuyer la théorie de Simplicius, nous pouvons ajouter l'argument de la coïncidence entre la description du τᾰκεῖ dans le DC et celle du Premier Moteur Immobile dans *Métaphysique* Λ : l'un comme l'autre sont dits parfaitement immuables, éternels et autonomes.

**Chapitre 3 : Interprétations modernes du *De Caelo* I, 9.
La question du τὰκεῖ : premier moteur, réalités hyper-
cosmiques ou sphère des fixes, réalités célestes ?**

3.1. Le problème de la continuité argumentative du Livre I, 9

3.1.1. La discontinuité du sujet en faveur de la transcendance du τᾶκεῖ

Le deuxième moment de notre propos nous a donc servi à comprendre quels étaient les arguments défendus durant l'Antiquité par Simplicius et Alexandre d'Aphrodise. Ces deux interprètes sont les chefs de file de deux interprétations qui s'opposent : celle de Simplicius selon laquelle le *takei* ferait référence au Premier Moteur Immobile, et celle d'Alexandre selon laquelle il s'agirait d'une référence à la sphère des fixes. Ces deux thèses s'affrontent depuis l'Antiquité. Elles ont influencé les interprétations modernes et ont forgé une logique binaire dans la manière de comprendre l'identité des êtres de là-bas. Ce débat antique se perpétue dans un débat entre les interprètes modernes. Il s'agira alors de restituer les arguments modernes, héritières des deux interprétations antiques afin de rendre compte de la logique binaire du débat. Toutefois, nous ne nous limiterons pas à cette binarité, et nous nous intéresserons à des théories plus originales telles que celle de Pépin ou celle de Merlan.

Si nous avons évoqué plus haut le problème de la continuité des idées aristotéliennes au sein du corpus aristotélicien et plus particulièrement au regard du *De Caelo*, c'est dans le but de poser les prémisses d'arguments qui reposent sur la continuité ou la discontinuité du *De Caelo* I,9. Nous nous fonderons, pour le moment, sur les deux alternatives les plus populaires du problème de l'identité du τᾶκεῖ avec, d'une part, les arguments en faveur d'une référence astrale, et d'autre part, les arguments en faveur d'une référence à un ou des êtres transcendant le ciel. Mais nous verrons un certain type d'arguments en faveur de l'une ou l'autre idée : en effet, les arguments que nous expliciterons seront ceux qui reposent sur une analyse de la continuité ou de la discontinuité du passage qui débute en **279a18** et qui se termine à la fin du chapitre 9 dans le but de comprendre comment sont justifiées l'une ou l'autre idée. Nous allons alors nous intéresser précisément à l'objet ou les objets de ce passage via l'article de Fabienne Baghdassarian²⁴.

Si le chapitre I 9 se refermait sur les remarques qui précèdent, sans doute n'aurait-il jamais paru énigmatique. Chacun s'accorderait à reconnaître derrière « les êtres de là-bas » des réalités hypercosmiques, conformément à ce qu'indiquent clairement à la fois leur description topographique et le contexte argumentatif de l'extrait. Néanmoins, le texte poursuit une analyse dont on a du mal à comprendre comment elle peut ne pas remettre en question l'hypothèse de la transcendance. Il apparaît, en effet, que le texte, à supposer

24 Baghdassarian F., *op.cit.*,2011, p.192.

qu'il traite de réalités transcendantes en 279a18-22, change de sujet à une ou plusieurs reprises, pour développer des considérations qui font une référence plus explicite au ciel.

Fabienne Baghdassarian, à la suite de cet extrait, explicite les trois moments de l'argumentation du passage **279a18-b3** du *De Caelo* I, 9. Il semble, selon sa lecture, y avoir une discontinuité dans l'objet du texte. En effet, dans un premier temps, après avoir conclu qu'il n'existait ni lieu, ni vide, ni temps et ni corps en dehors du ciel et que les êtres qui se situaient « au dessus de la translation la plus extérieure » n'avaient « ni lieu, ni temps qui les fasse vieillir » et qu'ils n'étaient soumis à aucun type de changement, Aristote fait intervenir la notion de αἰών, c'est-à-dire la notion de la durée. Vient ensuite la partie C qui concerne le mouvement céleste.

Mais le problème majeur qui se pose au sujet de la continuité argumentative de cette fin de chapitre 9 de *De Caelo* I est majoritairement dû à une référence mystérieuse à des « travaux de philosophie destinés au grand public portant sur les êtres divins ». **279a31**, qui cassent l'argumentation à tel point que ce passage est suspecté d'être un ajout tiré d'un traité perdu d'Aristote, le *De Philosophia*.

La présence de ce supposé passage du *De Philosophia* complexifie l'ensemble de la fin du *De Caelo* I, 9. En effet, ce texte crée ce qui semble être une discontinuité dans l'argumentation générale de chapitre 9. Certains auteurs voient le *De Philosophia* comme étant à propos pour éclairer la question de l'identité des *takei*, c'est le cas de Dumoulin²⁵ qui retrace l'argumentation du *De Caelo* au regard du *De Philosophia*. Il coupe le texte original en différents paragraphes dans le but de faire ressortir l'enchaînement des idées. Successivement, il voit, à partir de **279a11-18** les conséquences de l'absence de corps en dehors du ciel. De **279a19-22**, l'affirmation selon laquelle tout ce qui est immatériel est immobile. De **279a22-30**, un début de paragraphe qui porte sur l'éternité du ciel. De **279a31-34**, le principe général de l'immutabilité du divin, fondé sur des travaux de philosophie qui traitent des êtres divins. Enfin, de **279a34-b3**, il est question de l'immutabilité du mouvement céleste. Il apparaît alors que le texte dont il est question débute par les conséquences de l'absence de temps, de lieu et de corps en dehors du ciel, à savoir que les êtres qui se situent au-delà du ciel n'ont ni lieu, ni temps, ni corps. Puis Aristote finit par un éloge de l'éternité du mouvement céleste. Le mouvement est le propre des corps, mais s'il n'y a pas de corps en dehors du ciel, il n'y a pas non plus de mouvement. Donc pourquoi passe-t-on du constat que les êtres en dehors du ciel

25 Dumoulin, *Recherches sur le premier Aristote : Eudème, De la philosophie, Protreptique*, 1981, p 53-65.

n'ont ni corps, ni aucun mouvement pour ensuite louer l'éternité du mouvement céleste ? Tel est le problème de l'unité argumentative de ce passage²⁶.

D'après Alexandre, cité par Simplicius, deux interprétations s'affrontaient dans l'Antiquité : les êtres en question désignent le premier moteur immobile, pour les uns, et le ciel des fixes, pour les autres. Cette alternative continue à gouverner l'interprétation du passage : pour le premier moteur immobile, nommons à la suite de Simplicius, Zeller, Tricot, Untersteiner, Berti ; à la suite d'Alexandre, pour le ciel des fixes, Werner, Guthrie, Moreau, Festugière. Nous allons être conduit à contester le principe de cette alternative.

Comme le rappelle Dumoulin, il existe deux alternatives à l'interprétation de ce passage. Il s'agit maintenant de comprendre l'argument qui permet à Dumoulin d'affirmer que le τὰκεῖ fait référence à des réalités qui se placeraient au-delà de la sphère des fixes et non sur la sphère. Il annonce alors explicitement qu'il s'agira de contester la théorie d'une référence céleste.

Comment s'y prend Dumoulin pour justifier l'idée que le τὰκεῖ renvoie à des êtres qui se trouvent au-delà de la translation la plus extérieure ou à la théorie du Premier Moteur Immobile ? Sa démarche consiste à comprendre le texte par le texte lui-même en s'intéressant à l'utilisation des mots et à leur sens le plus naturel. C'est pourquoi, il commence son explication en rappelant deux choses : τὰκεῖ vient de ἐκεῖ qui, dans *Physique VIII*, 10. **267b9** désigne la localisation du Premier Moteur Immobile. De plus, τὰκεῖ manifeste un pluriel qui, bien qu'il semble ne pas correspondre à l'idée du Premier Moteur Immobile qui est censé être unique, correspond à l'idée d'une pluralité de principes qui peuvent exister à partir du moment où il existe une hiérarchie entre eux. Cette idée, lisible dans *Métaphysique A*, 8, correspond également à celle présente dans le fragment 17 du *De Philosophia*. Notons, de plus, le fait que le Premier Moteur est dit « immobile », c'est-à-dire qu'il ne connaît aucune espèce de changement, ni dans la substance, ni dans le lieu, de la même manière qu'il est dit des τὰκεῖ qu'ils sont parfaitement immobiles. Toutefois, cela signifie-t-il que si le τὰκεῖ est transcendant au ciel, son identité correspond à celle du Premier Moteur Immobile ? Pas nécessairement. Dumoulin envisage la possibilité, en fonctionnant de manière rétrospective et en se tournant vers le *Timée* de Platon, que le τὰκεῖ fasse référence à un être divin immobile, mais pas forcément moteur. La lecture organisée de ce texte, comme nous l'avons vu plus haut par le biais de Dumoulin, permet de comprendre qu'il existe une démonstration logique au texte, En effet, les conséquences du fait qu'il n'y ait ni corps, ni temps, ni lieu en dehors du

26 *Ibid.*, p.54.

ciel impliquent que ce qui est en dehors du ciel est immatériel, et dans la mesure où le temps est le nombre du mouvement, alors les êtres qui se situent au-delà du ciel n'ont pas de mouvement et sont parfaitement immobiles. Leur immobilité, due à leur immatérialité, font d'eux des êtres divins car éternels, mais cela implique-t-il que, comme le Premier Moteur Immobile, ils aient une fonction motrice ? C'est pourquoi Dumoulin se tourne vers le *Timée*. Partir sur la piste de la transcendance du τὰκεῖ sans pour autant faire référence au Premier Moteur Immobile peut nous faire penser à la divinité immatérielle du *Timée* qui a ordonné le monde. Aristote ayant été, durant un certain nombre d'années, l'élève de Platon, nous sommes en droit de nous demander s'il n'avait pas, au départ, postulé un être immatériel et divin sans penser à un être qui serait le moteur du mouvement. Il nous faut alors établir la distinction entre ce qu'une chose est (par exemple, divine, éternelle, parfaitement immobile) et ce qu'elle fait, la fonction qu'elle remplit (par exemple, mettre en mouvement le premier ciel). Il est alors question ici de celui que l'on appelle le « premier Aristote », celui qui, étant platonicien, réfléchissait à partir de cette conception du monde. Cette théorie servirait-elle alors de prémisse à ce qui sera plus tard la théorie du Premier Moteur ? Nous pouvons nous le demander, mais y répondre aurait besoin d'un autre propos. Néanmoins, cette idée permet de proposer une lecture particulière du *De Caelo* I,9 selon laquelle il y a une référence à des êtres hypercosmiques, c'est-à-dire qui se trouvent au dessus du ciel, sans toutefois se référer au Premier Moteur Immobile.

Mais l'argument en faveur de la transcendance du τὰκεῖ ne s'arrête pas là. Nous l'avons dit, ce passage est obscur car il est fait mention d'un ouvrage qui porte sur les êtres divins et qu'il semble que ce texte, du fait de ses différents objets, soit en partie issu d'un traité perdu d'Aristote, *De Philosophia*. Nous l'avons dit et le rappelons : en **279a18** il est question d'êtres qui se situent au-dessus de la translation la plus extérieure, et après une étrange analogie sur la notion de durée, se trouve un éloge du mouvement éternel des astres. Ce passage est celui qui brise la continuité de l'argumentation et nous pousse à douter de son appartenance première au *De Caelo*. A quoi se réfère donc le τὰκεῖ ? Et quelle est l'identité des êtres divins (*theia*) dont nous parle Aristote ? Le ciel ? Les êtres de là-bas ?

Dumoulin compare un fragment du *De Philosophia* et le passage **279a34-b3** du *De Caelo* et il en ressort de manière quasiment évidente que le traité *Du ciel* se réfère très clairement au *De Philosophia*. Nous pouvons le constater via la comparaison entre le fragment du *De Philosophia* et le passage du *De Caelo* dont il est question dans l'étude de

Dumoulin²⁷. Mais ce passage est-il une simple référence ? Une paraphrase ? Une citation ? Cette question est complexe et la conclusion nous permettra de comprendre l'argumentation générale du texte et de soutenir l'idée d'une véritable césure dans l'argumentation.

Nous trouvons quelque chose de bien étrange dans le texte d'Aristote, une chose fort bien exprimée par Simplicius, dans son commentaire : si nous savons que le premier moteur immobile est, dans la *Physique*, la *Métaphysique*, à l'origine du premier mouvement, c'est-à-dire celui de la sphère des fixes, Aristote affirme dans la partie C qu'il n'y a rien de plus fort qui puisse mouvoir le ciel, car sinon cette chose serait plus divine que le ciel. Mais puisque le ciel est parfait et qu'il ne manque d'aucun des biens, cela n'est pas possible. Comment expliquer cela ? S'agit-il d'un changement doctrinal ? D'une citation ? D'une paraphrase ? Simplicius avait trois sources à sa disposition pour commenter le *De Caelo* : La *République II* de Platon, des fragments du *De Philosophia* et le texte qu'il commente. Nous observons premièrement qu'il semble y avoir un emprunt à la *République II* de Platon :

N'est-il pas nécessaire, si toutefois un être peut sortir de sa propre forme, soit qu'il se métamorphose lui-même de sa propre initiative, soit qu'il soit transformé par un autre?
380D²⁸

Or, les choses les meilleures ne sont-elles pas celles qui sont le moins susceptibles d'être altérées et mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes ? **380E**

Dès lors, tout être bien constitué, que ce soit par nature, en vertu de l'art, ou pour ces deux raisons à la fois, sera le moins susceptible de subir un changement causé par un autre. [...] Et pourtant, le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu, est absolument parfait. [...] Mais ne peut-il se changer et s'altérer lui-même ? [...] Se change-t-il alors en mieux et en plus beau ou en pire et en plus laid ? Si vraiment il s'altère, c'est nécessairement dans le sens du pire. **381b-381c**

En même temps, Platon ne cherche pas à prouver l'existence d'un Dieu, qu'il soit parfait ou non (même s'il est nécessairement parfait pour Platon, du fait de sa nature.). En effet, Platon critique les poètes qui attribuent aux dieux des qualités qui ne sont pas les leurs et qui sont même contradictoires avec leur nature propre. De quoi soutenir l'idée que cet extrait n'est pas tiré de la *République II*, sans quoi cela signifierait qu'Aristote a attribué au monde sensible, c'est-à-dire au ciel, un passage qui, chez Platon, ne traite pas d'un sensible

27 *Ibid.*, p.58.

28 PLATON, *La République*, 2002.

mais bel et bien d'un dieu parfait et immatériel. La différence d'objet entre le *DC* et la *République II* nous pousse à penser qu'il serait étrange de reprendre le même argument à un moment pareil.

Si Simplicius n'a pas trouvé cet argument dans la *République II*, et qu'il ne vient pas du *DC* lui-même, alors cela signifie qu'il vient de la troisième source dont disposait Simplicius : le *De Philosophia*, ou plutôt du commentaire d'Alexandre qui, lui, le possédait. C'est pourquoi, la comparaison qui a été effectuée plus haut nous permettait d'affirmer qu'il ne s'agit pas d'une paraphrase du *DP* dans le *DC* mais plutôt d'une citation. Mais cela ne prouve pas qu'il existe une discontinuité de l'objet et de l'argumentation dans ce passage du *De Caelo*. Nous l'avons dit : le début du passage **279a18** affirme assez clairement que les êtres qui se trouvent au-delà de la translation la plus extérieure sont sans corps, sans lieu et sans temps. En même temps, après une analogie entre la durée et le ciel, nous en arrivons à lire un texte qui porte sur la perfection du corps céleste, ce qui, *a priori*, semble étonnant dans la mesure où le τὰκεῖ se situe en dehors du ciel et que le corps céleste est le ciel lui-même. Ces différents passages nous plongent dans l'incompréhension et savoir qu'il s'agit d'une citation du *DP* n'aide pas à comprendre pourquoi ce changement de sujet. C'est pourquoi Dumoulin formule une hypothèse à ce sujet :

N'oublions pas que Simplicius est le chef de file de ceux qui entendent du Premier Moteur Immobilé tout le texte de *De Caelo* I. 9 279a11-b3. On peut donc soupçonner ce qui s'est passé : Simplicius trouvait dans sa source deux passages du *De Philosophia*. Le premier établissait l'existence de la divinité suprême immatérielle, et le second établissait le caractère divin du monde stellaire ; il a soudé ces deux textes qui, dans sa pensée, concernaient l'un et l'autre le Premier Moteur.²⁹

Simplicius, en commentant Aristote, avance une preuve de l'existence de Dieu en affirmant que là où il y a un être meilleur, il y a forcément un être excellent dans la mesure où il y a une hiérarchie entre les êtres³⁰. Il voit en cet argument le moyen de justifier que le τὰκεῖ fait référence au premier moteur. Mais cet argument ne vient absolument pas du *De Caelo* lui-même, il est un ajout au texte du *DC*, et est tiré du *DP* par Simplicius. Il aurait donc servi à justifier l'existence d'un être immatériel et absolument parfait. La suite du texte, portant sur le ciel, aurait alors été compris comme suivant cette thèse d'un être parfait et immatériel, ce qui

29 Dumoulin, *op.cit.*, p 60.

30 Simplicius, (289,2)

aurait poussé Simplicius à croire en l'idée d'une référence au Premier Moteur Immobile tout en refusant l'idée d'une césure dans l'argumentation puisqu'il affirmait que la totalité du texte portait sur un seul et même objet : le premier moteur.

Au vu de cet argument, nous pouvons comprendre pourquoi Dumoulin défend l'idée qu'il s'agit d'une référence à des êtres qui se trouvent au-delà du ciel. En effet, il admet une discontinuité d'objet dans le passage du *De Caelo*, dû à l'ajout d'arguments tirés du *DP* pour forcer le lien. Toutefois, cette discontinuité est plus complexe qu'elle en a l'air, dans la mesure où Dumoulin n'affirme pas ouvertement – et en ces termes – qu'il y en a une. En fait, il est d'avis de dire qu'il y a une discontinuité dans le degré de divinité dont il est question : si Aristote fait l'éloge du mouvement céleste après avoir affirmé que les êtres au-delà du ciel sont immatériels et ne subissent aucun changement, c'est dans le but de manifester la perfection (encore plus haute que celle du ciel) des êtres de là-bas.

3.1.2. La continuité du sujet en faveur des réalités célestes

Mais nous l'avons dit, il existe, de manière générale, deux écoles pour l'interprétation du τὰκεῖ. La première défend l'idée qu'il s'agit là d'une référence à des êtres transcendant le ciel, la seconde défend l'idée qu'il est question des êtres célestes. Nous avons alors vu que Dumoulin défend la théorie selon laquelle il existe un changement de sujet dans l'argumentation du *De Caelo* I, 9. Cela lui permet de défendre l'idée qu'il s'agit d'une référence à un ou des êtres transcendants. Il s'agit donc maintenant de montrer comment certains auteurs, et plus particulièrement Moraux, défendent l'idée contraire. Comment s'y prend Moraux pour défendre la théorie d'une référence astrale, en critiquant l'idée que la position contraire a des conséquences très dures sur l'argumentation du texte ?

Avant de nous intéresser à la critique que Moraux formule envers ceux qui défendent l'idée d'une référence à des êtres transcendants, nous allons nous intéresser à la façon dont le texte a été traduit par Moraux et qui rend compte de la manière dont il l'interprète³¹.

Il n'est point de changement pour aucun des êtres disposés sur la translation la plus extérieure...

31 Aristote, *Du ciel*, 1965, p.37. Il s'agit de la traduction de Moraux et nous nous intéressons plus particulièrement à l'introduction de cette œuvre par ce dernier.

Nous pouvons la distinguer de la traduction de Dalimier et Pellegrin. En effet, si le grec ὑπέρ est traduit par ces derniers par « au-dessus de », Moraux lui, le traduit par « sur ». Il affirme alors ici que le texte fait référence à quelque chose qui se situe sur la translation la plus extérieure et non au-delà, ce qui change radicalement la vision que nous avons du texte. Nous affirmions plus haut, par le biais de Dumoulin, qu'il existait un changement de sujet dans le passage **279a18-b3**. En effet, au début, ce dont il est question dans le texte est des êtres qui se trouvent « au-dessus de la translation la plus extérieure » et à la fin, il porte sur l'éternité du mouvement circulaire. Mais si nous traduisons la préposition ὑπέρ par « sur » plutôt que « au-dessus », alors il n'y a plus d'idée de discontinuité et le passage, du début à la fin, porte sur des êtres célestes. Toutefois, Fabienne Baghdassarian souligne qu'il est le seul à traduire le texte ainsi et que même Alexandre, qui défendait l'idée d'une référence astrale, comprend le texte comme portant sur quelque chose qui est au-delà d'un mouvement. La raison pour laquelle Moraux traduit le texte de cette manière est justifiée par l'utilisation de ὑπέρ dans le *De Caelo* : en effet, cette proposition ne sert pas à justifier ce qui se trouve au-delà de quelque chose. Pour manifester cette idée, Aristote utilise plutôt ἔξω. En même temps, Fabienne Baghdassarian lui objecte la chose suivante:

La préposition ὑπέρ, lorsqu'elle est employée avec l'accusatif, désigne ce qui est au-dessus de quelque chose et non pas ce qui est sur lui. En outre, chacune des occurrences de cette préposition dans le DC, qu'elle s'accompagne de l'accusatif ou même du génitif, sert constamment à désigner ce qui est au-dessus d'un point de référence. Enfin, c'est toujours la préposition ἐν, et non pas ὑπέρ, qui sert à désigner les corps qui sont fixés sur l'orbite.³²

Nous observons alors différents arguments : ceux qui portent sur des questions de grammaire et ceux qui portent sur des questions de terminologie. Même si ὑπέρ n'est pas nécessairement utilisée pour parler de ce qui se trouve au-delà d'une chose, son utilisation, accompagnée de l'accusatif (φοράν) fait référence à ce qui est au-dessus d'une chose et non pas à ce qui est sur une chose. Il s'agit alors d'un problème de grammaire et de traduction : Fabienne Baghdassarian soutiendrait-elle l'idée d'une erreur dans la traduction de Moraux ? Pour ce qui est de la question terminologique, Fabienne Baghdassarian affirme que pour désigner ce qui est sur les sphères, Aristote utilise la préposition ἐν et non la préposition ὑπέρ.

32 Baghdassarian F., *op.cit*, 2011, p.188.

Revenons à l'idée que défend Moraux. Puisqu'il traduit le passage en affirmant que le τὰκεῖ se trouve sur la translation la plus extérieure et non pas au-delà, il affirme par conséquent que le passage traite entièrement des êtres célestes, et plus précisément de ceux qui se trouvent sur la sphère des fixes. Il ne rencontre donc pas le problème de la discontinuité de l'objet de ce passage. Il affirme, cependant, que *De Caelo* I, 9 est remarquable du fait que trois parties se distinguent.

Le second panneau du diptyque relatif à l'unicité du monde est tout à fait remarquable (chap.9). L'examen du style et du contenu philosophique permet d'y distinguer trois parties, qui ont probablement été rédigées à des époques différentes. Référence ?

La première partie de cet exposé est assimilée à *Métaphysique Z* du fait qu'elle porte sur la matière et la forme en utilisant les mêmes arguments et les mêmes exemples. Aristote affiche un style très rigoureux proche de celui de *Métaphysique Z*. Cela est étonnant dans la mesure où la *Métaphysique* est une œuvre qui serait relativement tardive. Il suppose donc que le passage du *De Caelo* I, 9 qui s'étend de **277b33** à **278a9** a été écrit à la même époque que *Métaphysique Z*.

Quant à la deuxième partie qui s'étendrait de **278b10** à **279a18**, elle serait plus propre au style qu'arborescent d'Aristote dans le *De Caelo* dans la mesure où les arguments utilisés seraient ceux qui portent sur les milieux naturels et servirait à conclure l'argumentation générale du chapitre.

La suite, de **279a18** à **279b3**, qui est la partie dans laquelle apparaît le τὰκεῖ, serait alors, pour Moraux, une sorte d'envolée lyrique, quasiment poétique qui serait le propre des dialogues aristotéliens. Ce passage serait alors exclu de l'argumentation et n'apporterait donc rien à celle-ci. Toutefois, comme le fait Dumoulin, nous l'avons vu, Moraux semble entériner l'idée, majoritairement validée, selon laquelle ce passage serait un extrait du *De Philosophia*, bien qu'il n'affirme pas, comme Dumoulin, que le texte soit une référence à des êtres se situant au-delà du ciel. Moraux affirme que cet extrait a été ajouté à ce passage pour adoucir un exposé complexe sur la matière et la forme. Mais si tous les interprètes, ou presque, admettent que ce passage soit issu du *DP*, ils ne l'interprètent pas tous de la même manière :

Les uns pensent qu'Aristote y célèbre la sphère des fixes, qu'il tenait alors pour le dieu suprême. D'autres prétendent, au contraire, qu'il parle d'entités divines transcendantes au monde, peut-être identiques aux fameuses « intelligences » des sphères. Pour défendre leur exégèse, ces derniers sont contraints d'admettre la présence d'une anacoluthie extrêmement dure, et certains d'entre eux vont même jusqu'à modifier le texte traditionnel ; mais le souci d'élégance stylistique qui se manifeste dans tout le passage rend bien improbable l'hypothèse d'une pareille négligence.³³

Morax rappelle brièvement les deux interprétations qui s'opposent, à la suite de quoi il critique celle qui soutient que le passage fait référence à des êtres transcendants. Il fait reposer sa critique sur deux arguments : ceux qui soutiennent que ce passage porte sur des êtres transcendants sont contraints de modifier le texte original dans l'intérêt de leur théorie. Morax fait, ici, référence à Simplicius qui, dans son commentaire, remplace κινεῖται (en **279b1**) par κινεῖ afin d'accorder aux τὰκεῖ la puissance de mouvoir le ciel de manière circulaire en raison de l'élément qui les compose : l'éther. Mais le texte traditionnel ne fait pas mention d'une quelconque fonction motrice du τὰκεῖ, c'est pourquoi Morax n'accepte pas cette correction. Son second argument repose sur le style de ce passage. Celui-ci est fort poétique, évoquant les dialogues aristotéliens et très travaillé, il semble donc improbable qu'Aristote ait pu changer de sujet en plein milieu de son discours. En effet, pour ceux qui affirment qu'il y a là une référence à des êtres divins transcendant le ciel, il faut admettre qu'il y a une véritable discontinuité de l'objet du texte, voire une césure totale. Mais le travail fourni pour produire un texte stylisé comme celui-ci nous permet de douter qu'Aristote ait été si négligeant sur l'objet de ce passage.

Tels sont les arguments en faveur de la référence céleste que Morax défend également et qui repose sur l'idée qu'il n'existe pas de changement de sujet dans ce passage portant, du début à la fin, sur les êtres qui se trouvent sur la translation la plus extérieure.

Ces auteurs sont en débat direct sur la question de l'interprétation de ce passage, de plus, leurs arguments reposent sur le même thème qui est celui de la continuité ou la discontinuité de l'argumentation du *De Caelo* I, 9. Il s'agira alors d'aborder un autre point thématique en opposant les interprètes qui font reposer leurs argumentations sur la question du lieu dans la philosophie aristotélienne.

33 Morax, *op.cit.*, 1965. p.LXXV.

3.2. Le lieu des corps célestes ; l'absence de lieu du τᾰκεῖ

3.2.1. L'absence de lieu en faveur de la référence céleste

Le *De Caelo* I, 9 porte tout entier sur la question de l'unicité du ciel. Nous l'avons expliqué plus haut : lorsqu'une substance formelle est mélangée à la matière, il peut exister une infinité d'êtres avec une même forme spécifique dans la mesure où ce qui est matériel peut exister en nombre très grand, sinon infini. Mais il n'en est pas ainsi pour le ciel, puisqu'il contient l'ensemble de toute la matière et que rien ne peut venir à être en dehors de lui. Aristote aboutit à la conclusion selon laquelle il n'y a pas de corps en dehors du ciel, donc pas de temps, pas de lieu et pas de vide non plus. Nous allons désormais nous intéresser à la question du lieu, puisque celui-ci pourrait nous donner une piste de réflexion concernant l'identité des êtres de là-bas et est un argument que l'on retrouve souvent en faveur – ou en défaveur – de la référence céleste. L'argument qu'il s'agira de restituer sera celui de Mugnier au sein d'un débat qui porte sur le lieu d'une part, et d'autre part sur le rapport entre la cosmologie platonicienne et la cosmologie aristotélicienne, dans l'intérêt de faire une sorte de cartographie du problème du *De Caelo* I, 9.

L'œuvre de Mugnier porte sur l'évolution de la pensée d'Aristote. Dans un passage portant sur la jeunesse platonisante d'Aristote, après avoir repéré des similitudes mais aussi des différences entre les doctrines platoniciennes et les doctrines aristotéliciennes, Mugnier affirme la chose suivante :

Mais si Aristote semble mettre de côté le Démiurge, il ne renonce pas à l'Intelligence gouvernant le monde, et, nous l'avons vu, il prouve son existence à l'aide d'arguments empruntés aux *Lois*. Cette Intelligence, ou Dieu, qui deviendra plus tard le Premier Moteur immobile, est-elle considérée par Aristote comme l' me du monde ? Il est vraisemblable de le penser, quoique nous soyons sur ce point réduits aux conjectures. Et, maintenant, cette Intelligence est-elle devenue un Premier Moteur séparé du monde et transcendant, ou, au contraire, immanente à l'Univers ? En d'autres termes, Aristote s'est-il prononcé pour un th isme ou pour un immanentisme ? C'est à cette question que nous allons nous forcer de répondre en examinant les principes et les thèses du Philosophe.³⁴

Nous comprenons immédiatement le rapport entre la cosmologie platonicienne, que nous avons découverte via le *Timée* et la cosmologie aristotélicienne. En effet, certains fondements de la théorie cosmologique aristotélicienne viennent de celle de Platon, bien que

³⁴ Mugnier, *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, 1930, p.15.

dans son platonisme, Aristote se soit distingué de son maître. Aristote refusait l'idée d'un Démiurge qui, dans le *Timée*, est le créateur du monde, et d'Idées séparées qui servent d'exemples à la conception du monde. Mais, il ne refuse pas l'idée de l'Intelligence, dans les *Lois* de Platon, qui gouverne le monde et le dirige vers la félicité ou son contraire³⁵. La question qui se pose alors est celle de savoir si cette Intelligence est divine et transcendante au ciel, ou si elle est immanente au Premier Ciel. Que signifie cet immanentisme ? C'est l'idée selon laquelle le Premier Moteur immobile ou l'Intelligence est l'âme du Premier Ciel et celui-ci est son corps, de sorte que le Premier Moteur ou l'Intelligence serait, de la même manière que l'âme humaine est dans le corps humain, dans quelque chose : le premier ciel, c'est-à-dire la sphère des fixes. Répondre à la question de la transcendance ou de l'immanence permettrait donc de comprendre ce qu'entend Aristote par « takei » dans le *De Caelo* I, 9 et de comprendre les arguments de Mugnier en faveur de telle idée ou telle autre.

Pour répondre à ce problème, Mugnier se réfère à *Physique* VIII, 6. Si l'immanentisme suggère l'idée d'une analogie entre l'âme humaine/le corps humain et le Premier Moteur/le Premier ciel, peut-on comparer l'âme humaine au Premier Moteur ? En d'autres termes, le Premier Moteur est-il mû par accident comme l'est l'âme humaine ? Mais que signifie « être mû par accident » ? Telles sont les questions que se pose Mugnier. Dans le traité *De l'Âme*³⁶, Aristote affirme que l'âme humaine était immobile par essence mais en mouvement par accident, du fait de son lien avec le corps. Puisque le corps se déplace, l'âme, qui est dans le corps, est déplacée et est donc en mouvement par le corps et non par elle-même, c'est en ce sens que l'on dit qu'elle est mue par accident. Mugnier se demande alors ce qu'il en est du Premier moteur, âme du Premier ciel ? S'il met en mouvement le Premier ciel, est-il mû également par accident ? Comment ne pourrait-il pas être emporté par le mouvement de son corps ? Mugnier tente de répondre à ces questions, dans le but de montrer que le Premier Moteur ne peut pas être emporté par le mouvement de son corps, le Premier Ciel, dans la mesure où celui-ci n'a pas de changement local, étant donné qu'il n'est pas dans un lieu.

Le souci que pose la théorie du mouvement par accident de l'âme du Premier Ciel est que quelque chose de mû par accident ne saurait donner à une autre chose un mouvement. Pour comprendre cette idée, il faut comprendre quel est le mouvement de l'âme humaine pour Mugnier : si elle est transportée quelque part, par accident, elle cherchera à rejoindre son milieu naturel et imposera donc un mouvement au corps qu'elle habite pour le faire se mouvoir vers un milieu particulier qui est le sien. Mais ce mouvement là n'est pas éternel,

35 PLATON, *Lois*, 2003, 897a. Traduction par A. Diès.

36 ARISTOTE, *De l'Âme*, 2005, 406b25. Traduction par P. Thillet.

puisqu'il se termine une fois le lieu atteint. Pour qu'il y ait un mouvement éternel, il faut donc une âme motrice qui soit toujours elle-même et dans son propre lieu, sinon elle imposera un mouvement à son corps qui ne durera que le temps de retourner dans le lieu qui lui est propre. Aristote affirme lui-même l'immobilité du Premier Moteur.

D'après cela, on pourra se convaincre que si quelque chose fait partie des moteurs immobiles mais eux-mêmes mus par accident, il est impossible qu'il meuve d'un mouvement continu. De sorte que, s'il est nécessaire que le mouvement existe continûment, il faut qu'il existe un premier moteur non mû, même par accident³⁷.

Le Premier Moteur est donc nécessairement immobile, sinon il ne pourrait pas être la cause d'un mouvement éternel. Il s'agit alors de se demander comment il est possible que le Premier Moteur, âme du Premier Ciel, ne soit pas être mû par accident. La condition nécessaire au mouvement accidentel du Premier Moteur est que le Premier Ciel soit mû. Or, il n'existe rien en dehors du ciel, pas même un lieu, comme nous l'avons vu dans la partie 0. Mais tout ce qui est en mouvement l'est nécessairement dans un lieu, pour Aristote, c'est pourquoi il n'est pas rationnel de parler de mouvement pour un corps qui n'est pas dans un lieu. La question à laquelle nous arrivons est celle de savoir si nous pouvons parler de déplacement pour le Premier Ciel. Se demander si le Premier Ciel se déplace revient donc à se demander si le Premier Ciel est dans un lieu (ἐν τόπῳ).

Nous avons vu, dans le *De Caelo* I, 9 que le lieu était l'endroit où il était possible qu'il existe quelque chose, ce qui n'est pas le cas pour l'extérieur du ciel. De plus, le lieu est la limite du corps englobant³⁸ mais il n'y a rien en dehors du ciel, donc rien pour l'englober. Mugnier arrive assez rapidement à la conclusion qu'il n'existe pas de lieu en dehors du ciel et surtout que la sphère des fixes n'est dans aucun lieu. La question du lieu est primordiale dans l'idée du mouvement puisque l'on juge qu'une chose est en mouvement par rapport à un lieu selon Aristote : nous jugeons qu'une chose se déplace en la regardant par rapport à un autre point de repère qui se trouve à l'extérieur de ce qui est en déplacement. Une chose peut aussi être dite dans un lieu lorsqu'elle est entourée d'autres corps. En cela nous pouvons dire que le Premier Ciel n'est pas dans un lieu, mais les astres qui s'y trouvent sont dans un lieu formé par les autres astres qui les entourent. Mugnier donne alors l'exemple suivant :

37 ARISTOTE, *Physique* VIII, 6, 259b20-26. Traduction par Pellegrin.

38 ARISTOTE, *Physique* IV, 4, 211b13.

Voici une boule qui roule sur la terre ; elle se déplace, c'est-à-dire qu'elle occupe successivement différents lieux. Et, si nous pouvons dire qu'elle est animée d'un mouvement de transport, c'est parce qu'il nous est loisible de choisir, en dehors d'elle, un corps, un point de repère, c'est-à-dire quelque chose par rapport à quoi elle se déplace.

Le lieu se dessine, en quelque sorte, par ce qui l'entoure. Si on imagine cette même boule, mais étant entourée par rien, on ne peut pas dire qu'elle est dans un lieu, par contre on peut dire d'elle qu'elle constitue tout l'espace dans la mesure où elle est la seule chose qui soit. Mais du fait qu'elle n'est pas dans un lieu puisque rien ne l'entoure, elle ne peut se déplacer par rapport à rien ni par rapport à elle-même. Parce que cette boule serait tout ce qu'il y a, elle ne peut pas se déplacer en masse dans rien, c'est-à-dire dans ou vers aucun lieu, et par rapport à rien. Donc un corps qui n'est enveloppé par rien n'est pas dans un lieu et un corps qui n'est pas dans un lieu ne peut pas se déplacer. Tout cela nous ramène alors à la question de savoir s'il existe quelque chose en dehors du Premier Ciel.

Dans le *De Caelo* I, 9, Aristote affirme qu'il n'existe aucun corps en dehors du ciel, car si un corps existait là-bas, il serait soit simple, soit composé. Mais en vertu de la théorie aristotélicienne des lieux et du mouvement il ne pourrait pas y avoir de corps simple en dehors du ciel, puisque le milieu naturel des corps simples se trouve dans le ciel. Et aucun des corps simples ne pourrait s'y trouver de manière contre nature dans la mesure où cela signifierait que ce serait le lieu naturel d'un autre corps, mais cela est impossible. Il n'y a pas non plus de corps composés en dehors du ciel, car la présence d'un corps composé impose la présence d'un corps simple, et il ne peut pas y avoir de corps simples en dehors du ciel. Mais puisqu'il n'y a pas de corps, il n'y a pas de lieu nous dit Aristote, car le lieu est ce en quoi il peut y avoir un corps. Il n'y a pas non plus de temps, car le temps est le nombre du mouvement, or le mouvement est une propriété des corps, et il n'y a pas de corps en dehors du ciel, donc pas de mouvement. En vertu de toutes ces choses que nous avons vues mais que nous avons rappelées brièvement, Mugnier conclut deux choses : il n'existe ni corps, ni temps, ni lieu en dehors du ciel d'une part, et il est étrange de parler du Premier Ciel comme un corps qui se déplace, puisqu'il n'est dans aucun lieu. La conséquence de cela est simple et répond clairement à la question de départ qui était celle de savoir comment le Premier Moteur ne pouvait pas être mû par accident par le mouvement du Premier Ciel. Puisque le Premier Ciel n'est pas dans un lieu, il est absurde de parler de mouvement. Ainsi nous pouvons affirmer que le Premier Ciel ne se déplace pas et donc ne peut pas entraîner son âme, c'est-à-dire le Premier Moteur, dans un mouvement accidentel.

Mais selon Mugnier, Aristote affirme qu'il existe un mouvement propre au Premier Ciel : il n'est pas parfaitement immobile. En effet, la circonférence dernière du ciel se meut de manière circulaire, mais nous avons dit que le Premier Ciel ne se déplaçait pas, ce qui semble à première vue contradictoire. En fait, le ciel tourne sur lui-même mais ne se déplace pas vers un autre endroit. Il ne change pas de « place ». On notera la difficulté de décrire un mouvement sans faire référence à un lieu dans la mesure où il n'y a aucun lieu dans lequel se trouve le ciel.

Et, le seul fait que la dernière sphère n'est enveloppée par aucun corps et qu'il n'y a pas, par suite, d'espace en dehors d'elle, explique, pour le dire en passant, un passage fort obscur du *De Caelo*, où Aristote parle de choses qui sont situées au-dessus de l'extrême révolution des astres. [...] Mais que sont-elles ? Où se trouvent-elles ? Des réponses différentes ont été données.³⁹

Mugnier en vient à traiter de la question du τὰκεῖ au sein d'une réflexion sur le mouvement du Premier Ciel, ou plutôt sur la possibilité du mouvement du Premier Ciel, en raison de la présence ou non d'un lieu dans lequel il serait englobé. Aristote a montré qu'il n'y avait pas de corps, pas de lieu et pas de temps en dehors du ciel. Cependant, Mugnier note qu'Aristote emploie un vocabulaire spatial pour décrire les êtres qui se situent au-dessus de la translation la plus extérieure : en effet, Aristote les décrit comme les êtres de « là-bas » (τὰκεῖ), ce qui semble directement renvoyer à un lieu et n'a de sens que si le τὰκεῖ se trouve dans un lieu. Mais dans la mesure où il n'existe pas de lieu en dehors du ciel, Mugnier en conclut que le τὰκεῖ fait référence à quelque chose qui se situe dans le ciel et non à l'extérieur de celui-ci. Car seul ce qui est dans un lieu peut être désigné comme étant « là-bas », c'est-à-dire dans un lieu. Nous pouvons, de manière plus précise, conclure de l'argumentation générale de Mugnier qu'il ne pense pas que le τὰκεῖ puisse faire référence à la sphère des fixes dans sa totalité, dans la mesure où le tout qu'elle est n'est pas dans un lieu. En revanche, ses parties, c'est-à-dire les astres qui s'y trouvent, sont dans un lieu les unes par rapport aux autres et sont englobées par la sphère des fixes. Le τὰκεῖ semblerait alors pouvoir être une référence aux astres divins qui sont sur la sphère la plus éloignée du centre, et non à la sphère des fixes dans sa totalité et encore moins un être qui lui serait transcendant. Il s'agit alors d'une conception métaphorique du lieu utilisée par Aristote, puisque le terme « lieu » ne renvoie pas réellement à un lieu dans le cas présent. Toutefois, Mugnier ne rend pas compte de l'utilisation du terme *hyper* puisqu'il n'affirme pas que cette expression renvoie à un au-

39 Mugnier, *op.cit.*, 1930, p.77

dessus métaphorique également, c'est-à-dire un au-dessus qui ne serait pas véritablement hors du ciel.

3.2.2. L'absence de lieu comme caractéristique d'un être transcendant le ciel

Solmsen⁴⁰ affirme, sur la question du lieu comme justification de la transcendance ou de l'immanence du τὰκεῖ, que le τὰκεῖ est une référence à un être transcendant du fait que l'absence de lieu devient une caractéristique de ce qui n'a pas de lieu. Mais comment en arrive-t-il à défendre cette thèse sans tomber dans le problème de la description d'un être sans lieu qui serait pourtant là-bas, c'est-à-dire quelque part ? Pour comprendre ce problème, Solmsen se tourne vers la cosmologie platonicienne dans la mesure où il traite explicitement, dans le *Phèdre* d'un au-delà du ciel. Mais quel est le rapport entre Platon et Aristote sur cette question ? Solmsen s'exprime sur le τὰκεῖ dans un contexte historique. Il cherche, en quelque sorte, le fondement philosophique de la conception de l'au-delà du ciel. C'est pourquoi Solmsen en vient à parler de Platon qui affirme la chose suivante :

Chaque fois qu'ils se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel. [...] C'est là, sache-le bien, que l'épreuve et le combat suprêmes attendent l'âme. En effet, lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'on dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent sur le dos du ciel, se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplant les réalités qui se trouvent hors du ciel.⁴¹

Platon, dans le *Phèdre* affirme donc qu'il existe quelque chose en dehors du ciel : les réalités. Ces choses réelles sont une référence directe aux Formes intelligibles et séparées. Toutefois, nous pouvons noter que ce passage revêt l'apparence du mythe poétique et non pas d'une argumentation philosophique, ce qui nous amène à nous poser la question de la vérité du propos tenu par Platon. Celui-ci, dans la continuité de cet extrait, affirme prononcer la vérité au sujet de l'unique chose qui soit véritablement : les Formes. Nous savons, par la lecture de la *République*, par exemple, que les concepts de vérité et de mythe, chez Platon, sont généralement opposés : pourquoi utilise-t-il alors un mythe pour parler d'une chose qui soit l'une des vérités ? Il semblerait, pour Solmsen, que cette question se soit également posée

40 Solmsen, « Beyond the Heavens », 1976.

41 *Phèdre*, 2004, 247c3. Traduction par L. Brisson.

au sein de l'Académie durant cette époque, et nombreux élèves ont été d'avis que cette notion d'au-delà du ciel n'était pas à prendre au sérieux, du fait que Platon utilisait un mythe pour s'y référer. Toutefois, Platon, dans ce même passage, fait la promesse de dire la vérité au sujet de la vérité. Le mythe devient alors le moyen le plus approprié de parler de ce qui se trouve hors du ciel.

Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui en soit digne. Or, voici ce qui en est : car, s'il se présente une occasion où l'on doit dire la vérité, c'est bien lorsqu'on parle de la vérité.⁴²

On note cependant qu'Aristote, élève de Platon dans sa jeunesse et malgré le fait que l'au-delà du ciel n'ait pas été pris pour un véritable sujet d'étude à l'Académie, en vient à parler de l'extérieur du ciel. Pouvons-nous donc voir, à travers le *Phèdre*, l'origine de certains passages obscurs d'Aristote concernant ce mystérieux lieu qui se trouve au-delà du ciel ?

Dans le *Phèdre*, Platon place les Formes dans un lieu qui serait à l'extérieur du ciel. Solmsen note que de nombreux interprètes, tel que Hackforth, affirment que ce n'est pas la première fois que Platon attribue un lieu aux Formes intelligibles : en effet, dans le *Timée*⁴³ il en est question également. Mais Solmsen refuse cette interprétation des textes de Platon en affirmant qu'il n'est pas convainquant que Platon fasse référence à un lieu lorsqu'il parle des Formes, car le lieu est en rapport avec les corps matériels et les Formes, en plus d'être intelligibles, sont séparées de la matière. Il y a certes une « ascension » de l'âme qui se dirige vers une connaissance accessible seulement par l'intellect, mais ce n'est pas parce qu'il y a une ascension au-delà du ciel que cet au-delà du ciel est lié à un corps matériel. En effet, pour les Formes, il s'agit de ce que Platon nomme un νοητὸς τόπος, et celui-ci n'est absolument pas lié à la matière. C'est pourquoi parler de « lieu » n'est pas véritablement contradictoire pour parler d'un lieu sans matière si l'on précise de quel type de lieu on parle : c'est-à-dire un lieu intelligible. De plus, dans le *Timée* Platon affirme que tous les corps sensibles sont dans l'espace et dans un lieu. Mais de cela nous ne pouvons affirmer que ce qui est propre et nécessaire au corps sensible le soit aussi pour les êtres intelligibles et séparés de la matière. Dire qu'aucun corps sensible ne peut être en dehors d'un lieu n'implique pas que les Formes platoniciennes doivent être dans un lieu dans la mesure où elles n'entrent pas dans le domaine du matériel et donc dans ses lois. Il rejette alors toutes idées d'association de lieu physique à

42 *Ibid.* 247c.

43 *Timée*, *op.cit.*, 30c.

la forme, car cela est incompatible avec sa nature. Le problème est que le langage est fait de telle manière que Platon est limité et ne peut pas désigner ce qui se trouve dans un lieu intelligible et sans matière autrement que par des mots qui désignent des lieux physiques. C'est pourquoi il se doit d'utiliser le mythe. Grâce à l'utilisation d'un pareil outil, nous pouvons dire qu'il s'agit d'un lieu au sens allégorique voire métaphorique. Cet outil lui permet donc deux choses : faire les louanges à la hauteur (ou plutôt au plus proche) de la beauté des Formes de manière la plus appropriée possible pour ce qui est le plus parfait, et désigner des lieux, avec ses outils langagiers, qui ne font pas référence à des lieux tels que nous les connaissons.

Mais quel est le rapport avec Aristote ? Nous l'avons dit, Solmsen cherche l'origine de certaines théories aristotéliennes, et il s'avère que certaines théories lui ont été transmises à l'Académie, via les textes de Platon. Mais comment expliquer que l'on retrouve certaines occurrences dans la philosophie aristotélienne et platonicienne alors même qu'il y a différentes opinions, parfois opposées, sur un même sujet chez Platon ? En effet, s'il est question, dans le *Phèdre*, d'un au-delà du ciel où se trouveraient les Formes, dans le *Timée*, Platon affirme qu'il existe rien qui ne soit pas dans un lieu, dans le monde. Il faut donc lire les passages suivants de la *Physique*⁴⁴ d'Aristote en se souvenant de celui du *Phèdre*, que nous avons cité plus haut, dans l'intérêt de comprendre pourquoi Aristote affirmait certaines choses de la philosophie platonicienne plutôt que d'autres.

Le premier passage porte sur le lieu. Aristote expose deux points de vue du lieu. Dans un premier temps, Aristote affirme que le lieu est la matière puisqu'il n'est pas simplement la périphérie de ce qui est enveloppé mais aussi l'intervalle entre la limite qu'il est et l'objet dont il est le lieu. Dans un second temps, le lieu est lui-même englobé car sa surface délimite le lieu occupé, en ce sens, le lieu est compris comme une matière. Quant au second passage, il porte sur l'infini. Il distingue deux conceptions de l'infini : les pythagoriciens pensent que l'infini est propre à ce qui se situe hors du ciel alors que Platon affirme, dans le *Timée*, qu'il n'y a rien en dehors du ciel, pas même les Formes, puisque celles-ci ne sont pas quelque part. Pourquoi Aristote affirmait que le lieu était ce que nous venons de décrire et affirmait que Platon refusait d'associer l'au-delà du ciel aux Formes alors même que dans le *Phèdre* il les situe dans cet au-delà. Solmsen formule trois hypothèses pour répondre à ce problème :

44 *Physique* IV, 2, 209b11-16 et *Physique* III, 4, 203a1

1) Aristotle may not have read the mythical section of the « Phaedrus ». Despite the reference to this section in Rhetoric III 7, 1408b20, where it serves as an example of poetic style.⁴⁵

Mais cette hypothèse proposée par Solmsen est directement critiquée par lui. En effet, cette théorie selon laquelle Aristote n'avait pas lu ce passage du *Phèdre*, bien qu'elle ne soit pas impossible, est peu probable dans la mesure où d'une part, il y a une référence à cette œuvre dans la *Rhétorique* d'Aristote et d'autre part, il y a un trop gros rapprochement entre le système rhétorique qu'emploie Aristote dans son œuvre et celui qu'emploie Platon pour parler de ce qui est au-delà du ciel. De plus, cette théorie supposerait que l'on accepte qu'Aristote avait la mémoire courte et qu'il avait totalement oublié un passage entier du mythe du *Phèdre*.

2) Aristotle may have known but discounted the ὑπερουράνιος τόπος because for him, as for modern interpreters of the 'Phaedrus', its presence in a myth – and in a myth which unlike the myth of the 'Timaeus' did not embody a cosmology – deprived the idea of philosophical significance.⁴⁶

Cette hypothèse, formulée par Solmsen, serait qu'Aristote avait lu cette œuvre mais réduit l'importance de l'au-delà du ciel dans la mesure où ce lieu apparaissait dans un mythe. Solmsen affirme que si cette hypothèse est la vraie, cela signifie qu'Aristote a volontairement occulté la promesse de Platon de dire la vérité concernant les Formes. Une autre raison, plus légitime, serait de penser que le *Timée* a été écrit après le *Phèdre* et qu'Aristote, le sachant, aurait considéré le *Timée* comme une correction de certaines théories platoniciennes passées. De cette manière, le discours sur la localisation des Formes platoniciennes serait nul et non avenu.

3) At the time when Aristotle put down the passages in *Physics* III and IV he could not know the 'Phaedrus' because it had not yet been written or, if written, not yet been published.⁴⁷

Quant à cette troisième hypothèse, elle repose sur la question de la date et l'ordre de publication des dialogues platoniciens. Le problème est que nous n'avons pas de sources

45 Solmsen, *op.cit.* 1976. p.28.

46 *Ibid.* p.28.

47 *Ibid.* p.28.

suffisantes pour asseoir cette théorie. De plus, dans l'histoire de l'étude des dialogues platoniciens, le *Phèdre* est celui qui a le plus de fois changé de place sur la liste chronologique des dialogues platoniciens, c'est dire à quel point nous n'avons pas de connaissances certaines et véritables à ce sujet.

La seconde hypothèse, selon Solmsen, a plus de chance de séduire les interprètes classiques. Mais avant de s'exprimer sur la question, Solmsen nous renvoie au texte d'Aristote tiré du *De Caelo* I, 9, 279a18-23. Solmsen affirme que, en vertu des positions philosophiques d'Aristote, il ne peut pas faire référence aux Formes platoniciennes qui, pour lui, n'existent pas. C'est pourquoi, la seule possibilité quant à la référence de ce qui se trouve là-bas est, pour Solmsen, les divinités. Il semble alors qu'il y ait une intersection entre la théorie platonicienne énoncée dans le *Phèdre* et la théorie aristotélicienne du *De Caelo* dans la mesure où Platon affirme que les divinités passent au-delà de la dernière extrémité pour contempler les Formes. Cela signifie qu'il n'y a pas que des Formes au-delà du ciel, mais également des divinités. Beaucoup d'interprètes ont été tentés de comprendre ce texte comme étant une référence aux premiers moteurs immobiles. Toutefois, Solmsen soutient qu'il ne peut s'agir de divinités ayant une fonction motrice, dans la mesure où Aristote affirme, à la fin de ce chapitre, qu'il n'y a rien de plus fort que le corps qui a un mouvement circulaire et que rien ne peut le déplacer. Les divinités n'ont donc pas à avoir une fonction motrice, car le mouvement circulaire s'explique par la nature même du cinquième élément qu'est l'éther. Solmsen affirme que c'est un passage choquant car on a le sentiment qu'Aristote est sur le point d'aboutir à l'idée qu'il n'y a rien en dehors du ciel en raison du fait que tout est compris dans le ciel. Il souligne que pour Platon c'est une théorie théologique alors que pour Aristote, c'est une théorie scientifique (due à sa théorie des corps, des milieux et des mouvements). Mais les lois physiques ne s'étendent pas à ce qui est incorporel. Les dieux sont au-dessus des lois physiques, et aucun argument utilisé dans le *DC* ne refuserait aux dieux une place au-dessus du ciel. Tels sont les arguments de Solmsen en faveur de la nature transcendante du *takei*. Mais quel est le rapport avec les 3 hypothèses présentées plus haut ? Elle rend impossible et peu probable la première selon laquelle Aristote n'avait pas lu cette partie du *Phèdre* et la dernière selon laquelle le *Phèdre* n'avait pas été écrit, en vertu du fait qu'il semble y avoir une intersection entre Aristote et Platon qui s'explique par une lecture du *Phèdre* par Aristote. La deuxième explication semble donc plus pertinente : Aristote pouvait considérer le *Timée* comme une base pour les hypothèses suggérant un « lieu » pour les formes (car tout est dans un lieu pour Platon dans le *Timée*), mais il est possible qu'Aristote

ait associé ses divinités à cet au-delà du ciel qui n'est pas un lieu. Bien sûr, Aristote a revisité cette conception de l'au-delà du ciel en supprimant les formes platoniciennes qui sont regardées par les divinités. Il y a une différence entre le « lieu », métaphorique, au-delà du ciel de Platon et celui d'Aristote. Nous avons vu qu'en dehors du ciel il n'y avait rien et que le τὰκεῖ n'était dans aucun lieu. Donc philosophiquement on peut penser à une réalité éternelle et immatérielle qui se trouve au-delà du ciel.

Le geste de Platon et Aristote n'est pas le même, affirme Solmsen. Platon, dans le mythe du *Phèdre* prend les formes impassibles et inaltérables au-dessus du ciel pour acquises dans la mesure où l'existence de ces formes a été établie dans d'autres dialogues. Il attribue simplement la vérité à ce lieu en le désignant comme la « plaine de la vérité » alors qu'Aristote, en découvrant, grâce à sa théorie des milieux, un « environnement » qui exclut le lieu, le vide, la matière et le temps, utilise cet environnement pour définir la nature de ses divinités : parce qu'elles n'ont pas de corps, pas de temps et pas de lieu, elles sont inchangeables et éternelles. Nous avons alors une conception du divin qui coïncide avec celle de la *Métaphysique* et de la *Physique*, bien qu'il ne soit pas question d'une divinité motrice. Nous pouvons alors faire un lien pertinent entre la philosophie platonicienne et la philosophie aristotélicienne tout en les faisant cohabiter sans se contredire. Le geste de Solmsen permet alors de faire pencher la balance et d'ajouter un argument en plus à la position de la référence transcendante concernant le τὰκεῖ.

3.3. Dépassement des deux alternatives traditionnelles de l'interprétation du *takei*

3.3.1. L'éther hypercosmique de Pépin

Mais les deux interprétations du problème du *takei* ne font pas totalement l'unanimité. Parmi ceux qui pensent en dehors de ce cadre, nous trouvons Pépin qui a développé une théorie fort originale selon laquelle le *takei* est une référence à l'éther hypercosmique. Il s'agira alors de voir quels sont les arguments, par rapport à ceux que nous avons vu, qui permettent de défendre cette thèse.

L'article de Fabienne Baghdassarian⁴⁸ nous propose un exposé intéressant des différentes thèses portant sur l'identité des êtres de là-bas. Parmi ces nombreuses thèses, il y

48 Baghdassarian, 2011

en a une qui est volontairement mise de côté et brièvement introduite dans une note de bas de page: celle de Pépin.

Nous ne dirons rien de l'hypothèse de Pépin 1964, p. 161-170, qui soutient que la divinité en question est l'éther hypercosmique. Peu d'éléments, en effet, sont en faveur de cette thèse et ce tout particulièrement dans le *DC* : J. Pépin lui-même ne reconnaît-il pas qu'il n'est qu'un seul texte, dans ce traité, en faveur de son hypothèse ?⁴⁹

Ce qui est fort intéressant dans la thèse de Pépin est son originalité. En effet, si nous avons vu à travers l'article de Fabienne Baghdassarian, jusqu'à présent, que l'interprétation du τὰκεῖ était bien souvent binaire et penchait soit en faveur de la transcendance, généralement associée au Premier Moteur Immobilable, soit en faveur de la référence céleste, et plus particulièrement à la sphère des fixes, l'interprétation de Pépin est tout autre. Il ne s'agit pas pour lui de défendre l'une ou l'autre de ces idées, bien au contraire, il en expose une toute nouvelle, après avoir argumenté en défaveur des théories issues de la tradition de Simplicius et d'Alexandre. Selon lui, le τὰκεῖ serait une référence à l'éther hypercosmique. La question que nous devons nous poser est la suivante : comment Pépin en arrive à cette thèse nouvelle ?

Dans un premier temps, Pépin rappelle une chose importante que Fabienne Baghdassarian rappelle également :

Certains passages du *De Caelo* d'Aristote donnent à entendre que la divinité serait au-delà de l'univers.[...] Il s'agit essentiellement de I 9, 279a11-b3⁵⁰

A la lecture de cette première phrase, nous sommes en droit de nous poser la question que Fabienne Baghdassarian posait dans son article : il existe fort peu de textes d'Aristote au sujet de réalités transcendantes à l'ordre céleste et *De Caelo* I, 9 serait-il l'un de ceux-là ? Pépin en semble convaincu dans la mesure où il dit qu'Aristote affirme l'existence d'êtres qui se situent au-delà du mouvement de translation le plus extérieur. A ce propos Pépin ne manque pas de citer directement le texte d'Aristote. La situation de ces êtres de là-bas est donc telle qu'ils échappent au temps et au lieu, partie A. Cette absence de lieu et de temps implique que ces êtres soient inaltérables et impassibles selon Aristote. De plus, de ces êtres dépendent l'être et la vie, c'est ce que nous avons vu dans la partie B. Finalement, rien n'est

49 Baghdassarian, 2011, p.201

50 Pépin, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne*, 1964, p.161

plus parfait que ces êtres, donc rien ne peut les mouvoir. Pépin affirme alors qu'ils ont un mouvement de translation par eux-mêmes et non par une chose extérieure. Pépin ne semble pas faire grand cas du problème de la continuité de l'objet du texte dans la mesure où il applique ce qui semblait être un éloge du corps qui se meut de manière circulaire au τὰκεῖ. Pouvons-nous mettre en cause ce premier geste de l'interprète dans la mesure où Aristote affirme qu'il n'y a « aucun changement pour les êtres qui sont disposés au-dessus de la translation la plus extérieure » ? Quoiqu'il en soit, la perfection qu'Aristote accorde à ces êtres semble sans précédent et autorise donc Pépin à voir en la figure du τὰκεῖ une divinité. Il affirme que les propriétés – impassible, autarcique, immuable – qui servent à le décrire sont les mêmes que celles utilisées pour décrire le divin dans la *Métaphysique* Λ⁵¹ et qu'en plus de cela, Aristote utilise souvent le terme *theios*⁵² pour désigner le τὰκεῖ. Montrer que le τὰκεῖ est d'ordre divin permettra à Pépin de défendre sa théorie de l'éther hypercosmique, mais nous y reviendrons plus tard.

Avant d'exposer sa théorie, Pépin s'attaque directement aux deux grandes interprétations qui dominent : celle de Simplicius (suivie par les interprètes modernes que nous avons vus) et celle d'Alexandre (qui est également défendue par d'autres interprètes vus précédemment).

Il note un lien entre la description qu'en fait Aristote dans le *De Caelo* I, 9 lorsqu'il affirme qu'ils sont immuables, impassibles et qu'ils jouissent de la plus autarcique des vies pour toute sa durée et la *Métaphysique* Λ lorsqu'il décrit, en ces termes, le Premier Moteur Immobile. Simplicius voyait dans le τὰκεῖ une référence au Premier Moteur Immobile, à tel point qu'il a modifié le texte original, comme le disait Moraux, pour faire correspondre la théorie du Premier Moteur Immobile au τὰκεῖ. En effet, Simplicius remplace κινεῖται par κινεῖ dans l'intérêt de donner une fonction motrice au τὰκεῖ comme le Premier Moteur Immobile a une fonction motrice puisqu'elle est ce qui met le Premier Ciel en mouvement. Fabienne Baghdassarian, tout comme Moraux, n'acceptent pas cette modification. Moraux affirme qu'elle n'est pas envisageable dans la mesure où le texte original ne fait pas mention d'une fonction motrice du τὰκεῖ. Quant à Fabienne Baghdassarian remarque, en se tournant vers la traduction, que si l'on accepte la correction de Simplicius, le texte d'Aristote signifierait que le τὰκεῖ met en mouvement le Premier Ciel en vertu du fait que l'éther se déplace de manière circulaire, ce qui n'est pas cohérent avec l'ensemble du texte selon elle puisque l'explication

51 *Métaphysique* Λ, 6.

52 *Ibid.*

du mouvement circulaire dû à la nature de l'éther n'a rien à voir avec la puissance motrice du Premier Moteur. De nombreux arguments permettent donc de décrédibiliser la correction de Simplicius et ruinent l'idée d'une référence au Premier Moteur Immobile, du fait de l'absence explicite de fonction motrice du τὰκεῖ.

Après avoir critiqué la théorie de Simplicius, Pépin s'attaque à celle d'Alexandre d'Aphrodise. Ce dernier défendait l'idée selon laquelle le τὰκεῖ était une référence à la sphère des fixes. En effet, il semblerait que la sphère des fixes respecte le fait de n'être dans aucun lieu et aucun temps car rien ne l'enveloppe. En effet, il n'y a de temps et de lieu que pour ce qui est enveloppé par un corps. Alexandre se réfère alors à la *Physique* IV, 5⁵³ dans lequel Aristote affirme que la sphère des fixes, puisqu'elle n'est dans aucun lieu, est transcendante au lieu et constitue le lieu du corps dans la continuité de la sphère des fixes et dans lequel se trouvent certaines planètes ainsi que le Soleil et la Lune (considéré comme des planètes car ayant un mouvement irrégulier). Alexandre identifie donc le τὰκεῖ comme quelque chose se trouvant au-dessus d'un mouvement, c'est pourquoi il pense à la sphère des fixes : elle n'est pas dans un lieu, pas dans le temps et elle se trouve au dessus du mouvement rectiligne le plus haut. Cependant, Pépin ne considère pas cette théorie comme acceptable dans la mesure où Aristote affirme que le τὰκεῖ se situe au-dessus du mouvement de translation le plus extérieur. Le mouvement de translation est le mouvement circulaire et le plus haut et extérieur des mouvements circulaires est celui de la sphère des fixes. Le texte même permet alors de combattre la théorie d'Alexandre, car le τὰκεῖ se trouve au dessus de la sphère des fixes et si la sphère des fixes était effectivement le τὰκεῖ, comment pourrait-elle être au dessus d'elle-même ? Cette remarque de Simplicius est reprise par Pépin.

Il s'avère que Pépin ne croit ni en l'hypothèse de la référence au Premier Moteur Immobile, ni en celle d'une référence à la sphère des fixes. C'est pourquoi il se tourne vers les témoignages de doxographies de l'Antiquité, et plus précisément celle de Arius Didyme dans laquelle est attribuée à Aristote la théorie d'un dieu supérieur à l'ensemble des sphères célestes qu'il enveloppe et tient ensemble, un dieu immuable, impassible, bienheureux et qui communique son mouvement circulaire à l'ensemble de l'univers. Cette description fait directement écho au *De Caelo* I, 3 et à la conception de l'éther. Pépin pose alors la question de savoir si la référence à l'éther est plus satisfaisante que la référence à la sphère des fixes ou au Premier Moteur Immobile. De plus, l'éther est-il susceptible d'éviter les objections

53 *Physique* IV, 5, 212b8-20.

auxquelles se heurte la sphère des fixes ? A savoir que la sphère des fixes ne peut pas être en dehors de la sphère des fixes puisque le τὰκεῖ est dit se situer au dessus du mouvement de translation le plus extérieur. En d'autres termes, l'éther peut-il être au dessus du mouvement circulaire de la sphère des fixes ? Pépin concède l'idée que l'éther, bien qu'il entre aussi en la composition des astres, concerne en priorité la constitution de la sphère des fixes. Toutefois, Pépin objecte à sa propre thèse que bien que cela soit affirmé dans le *De Caelo* I, 3, dans le passage du *De Caelo* qui nous intéresse, Aristote ne donne aucune autre information à ce sujet.

Pour étayer son hypothèse, Pépin s'appuie sur la *Réfutation de toutes les hérésies* dans lequel Hippolyte affirme que l'univers aristotélicien peut se décomposer en trois parties :

Le monde, selon Aristote, est divisé en un grand nombre de parties différentes. Cette partie-ci du monde, qui s'étend depuis la terre jusqu'à la lune, est sans providence, sans direction et n'obéit qu'à sa propre nature. Dans celle qui est après la lune, jusqu'à la surface du ciel, règnent l'ordre, la providence et une sage direction. Quant à cette surface (du ciel), elle est une cinquième substance, étrangère à tous les éléments physiques dont le monde est composé, et cette cinquième substance, d'après Aristote, est une sorte de substance supérieure au monde.⁵⁴

La première est la partie sublunaire, la seconde la partie supralunaire et la troisième la partie qui est la surface du ciel, étranger à tous les éléments du monde car constituée par le cinquième élément : l'éther. Pépin critique les arguments de la théorie d'Hippolyte en affirmant qu'Aristote n'a pas retiré l'éther, même s'il a dit que l'éther concernait principalement la sphère des fixes, de la constitution du ciel et des astres. Il retient toutefois une notion introduite par Hippolyte pour expliquer la présence du cinquième élément au-delà de la sphère des fixes : la notion de ἐπιφάνεια τοῦ οὐρανοῦ. Cette notion est employée dans la philosophie stoïcienne pour désigner la surface de la sphère unique qu'enveloppe le ciel et sur laquelle sont posés les astres. De cette manière, la surface dont il est question ici est la sphère des fixes aristotélicienne. Mais Hippolyte ne se contente pas d'identifier la sphère des fixes à cette notion, il l'introduit dans le but de décrire la sphère des fixes comme un corps épais dont la surface intérieure est dans le ciel et la surface extérieure, constituée d'éther, se trouve hors du ciel. En ce sens, nous comprenons comment l'éther peut se trouver au-delà de la sphère des fixes tout en la constituant. Ce qui règle la question que Pépin posait ci-dessus, à savoir : est-

54 Hippolyte, 1928, p.102. Traduction par A. Siouville.

ce que le τᾰκεῖ, identifié comme étant l'éther, évite les objections formulées à la sphère des fixes ?

De plus, la doxographie d'Arius Didyme et celle d'Hippolyte ne sont pas les seules à présenter un éther hypercosmique dans la philosophie aristotélicienne. En effet, Sextus Empiricus ainsi que le témoignage anonyme de la *Vita Aristotelis*, rendent compte de la même idée, mais par des arguments différents. Sextus Empiricus présente Aristote comme ayant une théologie matérialiste, c'est-à-dire qu'il comprend que la divinité ne peut pas se trouver hors du ciel puisqu'il n'y a rien hors du ciel, par conséquent, elle doit se trouver à l'intérieur de celui-ci, ce qui nous permet de penser raisonnablement que le τᾰκεῖ ne fait pas référence au Premier Moteur Immobile mais bien à l'éther se situant sur la surface extérieure de la sphère des fixes ainsi désigné comme hypercosmique.

La situation est donc la suivante : plusieurs doxographies s'accordent à rapporter à Aristote une théorie de la divinité de l'éther hypercosmique ; mais le seul texte aristotélicien apte à fonder ces témoignages (qui, en retour, contribuent à l'éclairer) apparaît dans le *De Caelo*, c'est-à-dire dans un traité qui passe a bon droit pour véhiculer certaines doctrines antérieures issues des écrits de jeunesse.⁵⁵

Par conséquent, la démarche de Pépin est la suivante : il note qu'il existe une littérature doxographique dans laquelle il est plusieurs fois fait mention de la théorie d'un éther hypercosmique. En même temps, les textes, dans lesquels Aristote en parlait, ne sont pas en notre possession et le seul document qui semble pouvoir manifester de la véracité de ces références est le *De Caelo* I, 9, c'est-à-dire un écrit connu pour avoir été écrit relativement tôt par Aristote. Il comprend alors le passage du *De Caelo* qui nous intéresse au regard de ces doxographies, mais également au regard du fragment 26 du *De Philosophia* qui serait l'origine de la formulation première de la théorie de l'éther hypercosmique ou du *takei*.

En effet, parfois il attribue tout le divin à l'esprit, parfois il dit que le monde lui-même est un dieu, parfois il soumet le monde et ses parties à un autre <dieu> chargé de régler et de préserver le mouvement du monde par un mouvement rétrograde, puis il dit que l'ardeur du ciel est un dieu, ne comprenant pas que le ciel est une partie du monde qu'ailleurs, il a désigné comme un dieu. Mais comment la fameuse perception divine dont est doué le ciel pourrait-elle se conserver dans un mouvement aussi rapide ? Et où sont les dieux bien connus si nous comptons aussi le ciel au nombre des dieux ? Et quand il veut qu'un dieu n'ait pas de corps, il le prive de toute perception sensible et même de prudence. Et

55 Pépin, *op.cit.* 1964, p.169

comment le monde pourrait-il se mouvoir alors qu'il est privé de corps et comment s'il se meut sans cesse, peut-il être calme et heureux ?⁵⁶

En ce sens, selon Pépin, Jaeger⁵⁷ avait raison d'affirmer que ce passage du *De Caelo* était une reprise du *De Philosophia* dans la mesure où le *De Caelo*, compris comme un des traités les plus anciens qui soit conservé, s'inspire des théories d'écrits non publiés ou perdus tels que le *De Philosophia*. En effet, il est question de divinités qui, comme les *takei*, sont immatérielles. De plus, il énonce les prémisses du mouvement circulaire des êtres divins qui, par suite, sera le mouvement causé par l'élément qui constitue ces êtres divins : l'éther.

L'étude du propos de Pépin nous a alors permis de déconstruire les traditionnelles alternatives de l'interprétation du τὰκεῖ qui penche soit en faveur du Premier Moteur, soit en faveur de la sphère des fixes. Pépin propose une alternative qui, bien qu'elle ne soit pas souvent acceptée, a le mérite d'affronter les difficultés que pose la lecture de ce texte tout en respectant le contenu textuel de celui-ci.

3. 3. 2. La théorie des Moteurs Immobiles : une variante originale de la référence au Premier Moteur Immobile

Merlan propose une théorie de l'interprétation du τὰκεῖ qui fait exception à la logique de l'interprétation binaire du τὰκεῖ également. En effet, Merlan ne pense pas qu'il s'agit là d'une référence à la sphère des fixes ou au Premier Moteur. Sa thèse est que le τὰκεῖ est une référence aux moteurs immobiles. Dumoulin avait formulé l'hypothèse selon laquelle le τὰκεῖ, du fait qu'il n'avait pas de fonction motrice avérée, ne renvoyait pas nécessairement au Premier Moteur Immobile. Néanmoins, bien que Merlan ne s'intéresse pas à la question de savoir si le τὰκεῖ a une fonction motrice ou pas, il lie les τὰκεῖ au Premier Moteur Immobile en vertu des qualités qui leur sont attribuées. Les τὰκεῖ sont dit, dans le *DC I*, 9, parfaitement immobiles, c'est-à-dire immuables, inaltérables, incorruptibles, jouissant du plus grand des biens, parfaitement autonomes et divins. Les caractéristiques du τὰκεῖ sont celles que l'on retrouve pour qualifier le Premier Moteur Immobile dans la *Métaphysique Λ*. Fabienne Baghdassarian souligne, comme nous l'avons vu, que notre connaissance d'Aristote nous pousse à voir la théorie du Premier Moteur un peu partout dans les textes d'Aristote. Il semble

56 Aristote, *Œuvres complètes*, 2014, p. 2846-2847.

57 Jaeger, *Aristote : fondements pour une histoire de son évolution*, 1997, p.311.

alors que cette interprétation de la part du Dumoulin soit quelque peu hâtive en plongeant dans l'une des alternatives traditionnelles de l'interprétation du τὰκεῖ.

Merlan, quant à lui, a bien conscience que le τὰκεῖ ne fait pas référence à la sphère des fixes ou à un corps céleste :

It is true, not all interpreters agree that with *takei* Aristotle designates divinities different from the celestial bodies. But (a) how could celestial bodies be ever described as *ouk en topo*? (b) How could celestial bodies be described as above the uttermost locomotion? (c) The parallels between the descriptions of the Unmoved Mover in *Metaphysics* Λ and the *takei* in *On the Heavens* strongly suggest that the same entities are meant in both passages.⁵⁸

Il note que tous les interprètes ne sont pas d'accord avec l'idée que Aristote, par l'utilisation de la notion de τὰκεῖ, désigne autre chose que les corps célestes. Il pose alors deux problèmes à la théorie d'une référence céleste dans le but de la remettre en question : comment les corps célestes pourraient être décrits comme étant en dehors d'un lieu ? Et comment les corps célestes peuvent être décrits comme se trouvant au dessus du mouvement le plus haut. En effet, l'élément de l'éther qui constitue le premier et second ciel, c'est-à-dire la sphère des fixes et le corps qui est dans la continuité de la sphère des fixes, forment un lieu pour les corps célestes. En d'autres termes, les corps célestes se trouvent dans le ciel, et la dernière limite du ciel est la sphère des fixes, donc aucun d'eux ne se trouve au-dessus de la sphère des fixes. Cet argument est énoncé par Cherniss⁵⁹ et repris par Merlan. Mais pourquoi en est-on venu à penser, malgré le contenu du *De Caelo* I, 9 partie A, que le τὰκεῖ était une référence à des êtres célestes ? Merlan signale, comme nous l'avons vu, que de nombreux interprètes comprennent cette notion comme étant une référence aux corps célestes en raison de la manière dont est décrit le Moteur Immobile dans la *Métaphysique* Λ et dans le ciel dans *De Caelo* I, 9. En effet, le ciel est dit immuable, inengendré, inaltérable, éternel, tout comme est caractérisé le Moteur Immobile.

Mais Merlan note le pluriel de l'expression τὰκεῖ dans *De Caelo* I, 9 et pour désigner les moteurs immobiles (ou ce qu'il appelle les substances éternelles sans matières) dans *Métaphysique* Λ, 6⁶⁰. C'est pourquoi, plutôt que de favoriser l'hypothèse de la référence céleste du τὰκεῖ, Merlan favorise celle d'une référence aux moteurs immobiles. En ce sens, il

58 Merlan, 1996, p.13.

59 Cherniss, 1944, p.587

60 Aristote, *Métaphysique* Λ, 6, 1071b20-23

se différencie de la tradition habituelle qui voit dans le τᾰκεῖ une référence au Premier Moteur. Merlan n'est donc ni en faveur de la position de d'Alexandre, ni en faveur de celle de Simplicius, bien que celle-ci semble être plus proche de la sienne. Il s'agit alors pour Merlan, dans le but de prouver que le τᾰκεῖ correspond aux moteurs immobiles, de prouver que la théologie d'Aristote est polythéiste et non monothéiste. Fabienne Baghdassarian, dans son article, ne manque pas de noter que le Premier Moteur Immobile, en tant qu'il est une substance unique en son genre, ne coïncide pas vraiment avec le pluriel du τᾰκεῖ du *De Caelo* I, 9. Merlan a bien conscience que le Premier Moteur Immobile, en tant qu'être unique, ne peut pas rendre compte de l'utilisation du pluriel pour désigner ce qui se trouve au-delà de la translation la plus extérieure. C'est pourquoi il lui faut montrer que la théologie aristotélicienne, au grand dam des scolastiques, est un polythéisme et non un monothéisme.

Il se réfère à *Métaphysique* Λ d'Aristote, et plus précisément au chapitre 6 dans lequel Aristote affirme la chose suivante, dans le but de montrer les raisons pour lesquelles les scolastiques ont considéré la théologie aristotélicienne comme monothéiste.

In ch.6 of Lambda Aristotle reminds us that there are three entities (or kinds of entities, or realities or substances, or kinds of substance). Two of them are subject to change - the realm of perishable physical entities and the realm of imperishable physical entities, i.e celestial bodies. But there must exist a realm of being (an entity, a substance, a reality) which is both imperishable and changeless. How Aristotle proves this necessity doesn't need to detain us here - he, in any case, is satisfied that he did prove it. However, it is relevant to stress that he quite particularly denies that the soul as conceived by Plato as a self-changer could be assumed to be the realm of being the existence of which he has proved.⁶¹

A la lecture du chapitre 6 ainsi que du chapitre 7 de *Métaphysique* Λ, Merlan n'est pas étonné que les scolastiques voient Aristote comme un monothéiste. Il résume alors brièvement le chapitre 7 : il existe une substance éternelle et immuable selon Aristote, ce qui vient appuyer l'idée d'une théologie monothéiste. Toutefois, Merlan souligne que si, à la lecture des chapitre 6 et 7, cela semble évident, en réalité c'est un véritable problème auquel les lecteurs de la *Métaphysique* ont affaire. En effet, le début du chapitre 8 de Λ pose une question de clarté : existe-t-il une seule substance de ce type ou plusieurs ? Si plusieurs, combien y en a-t-il ? Aristote rappelle alors que le Premier Moteur Immobile, qui est éternel et sans changement, est le moteur d'un seul mouvement : celui de la sphère des fixes ou du premier

61 Merlan, *op.cit.* 1966, p.3-4.

ciel. Le Premier Moteur Immobile n'explique donc pas le mouvement de tout ce qui est mû en cercle d'un mouvement incessant, notamment le mouvement circulaire des planètes, dans la mesure où ce n'est pas lui qui est à l'origine de leurs mouvements. Aristote en conclut qu'il faut que chaque astre ait son moteur immobile. Il se réfère alors aux théories des astronomes tel que Calippe et Eudoxe et arrive à la conclusion qu'il existe cinquante-cinq sphères qui mettent en mouvement les astres. Il répond donc successivement aux questions suivantes : y-a-t-il une seule substance immuable et éternelle ou plusieurs ? Et combien ? Merlan défend la thèse qu'il existe un moteur immobile pour chaque sphère, il existerait alors cinquante-cinq moteurs immobiles.

Il semble alors qu'Aristote passe d'un monothéisme à un polythéisme. En effet, les sphères sont les moteurs du mouvement des astres, elles sont donc, parce qu'elles mettent en mouvement quelque chose de divin, d'une nature divine à un plus haut degré. Le problème du polythéisme n'est pas directement notre propos mais permet à Merlan de justifier la référence du τὰκεῖ au Moteur Immobile et non au Premier Moteur Immobile. Toutefois, la lecture de *Métaphysique* Λ, 8, bien qu'au départ elle nous pousse dans la direction d'un polythéisme, peut servir de contre-argument aux scolastiques pour prouver la suprématie du monothéisme. En effet, Aristote affirme, après avoir évoqué l'existence de cinquante-cinq Moteurs Immobiles, qu'il n'y a qu'un seul univers. Supposons qu'il y en ait plusieurs comme il y a plusieurs individus. Si tel était le cas, alors chaque monde aurait un principe et chacun de ces principes seraient de la même espèce bien que numériquement plusieurs. Mais deux choses de la même espèce ne peuvent se différencier que par la matière, or, le moteur immobile n'a pas de matière, il ne peut donc pas y en avoir plusieurs. Aristote semble alors, tour à tour, changer d'avis. Il finit *Métaphysique* Λ, 8 par une référence à la religion polythéiste de son époque, en la critiquant sur sa dimension anthropomorphiste mais non pas sur sa théorie de la pluralité des dieux.

Métaphysique Λ, 8 semble constitué, selon Merlan, de trois sections. La première et la dernière défendent une théologie polythéiste alors que la seconde défend une théologie monothéiste. Il justifie ce changement de position par une mauvaise compréhension de la seconde section. En effet, Aristote a montré qu'il y avait cinquante-cinq moteurs immobiles. Il cherche donc à défendre la théorie des cinquante-cinq moteurs en prouvant qu'il n'y a qu'un seul monde, il ne fait pas ça pour prouver qu'il est impossible qu'il y ait plus d'un moteur. A ce titre, chaque moteur est différent dans la mesure où aucun n'a de matière, ce qui signifie qu'il ne peut pas y avoir plusieurs moteurs d'une même espèce. En outre, il n'existe

effectivement qu'un seul Premier Moteur Immobile, mais cela n'implique pas qu'il n'existe pas un Second, un Troisième, un Quatrième... etc Moteur Immobile. En d'autres termes, il n'est pas impossible qu'il y ait cinquante-cinq moteurs, par contre il est impossible qu'il y ait cinquante-cinq premiers moteurs (ni même deux) car ils n'ont pas de matière, donc ne peuvent pas être un en espèce et numériquement plusieurs. Ce passage cherche donc à établir l'unicité du monde et non pas celle du dieu.

Toutefois, comme le dit Merlan, cette justification de la continuité de l'opinion d'Aristote n'est pas la seule. Jaeger⁶² en formule une autre très brillante : Aristote, après la mort de Platon, aurait développé l'idée d'un Moteur Immobile comme cause de tous les mouvements de l'univers, et de cette idée sont nés les chapitre 6 et 7 de la *Métaphysique* Λ et qui défendent une théologie monothéiste. Puis, devenant familier avec les théories d'Eudoxe et Calippe qui expliquent le mouvement des planètes par plusieurs moteurs différents, Aristote décide de modifier sa théorie et ajoute à l'unique Moteur Immobile un nombre suffisant d'autres Moteurs Immobiliers. Il rédige alors la section une et trois de *Métaphysique* Λ , 8. Mais plus tard, il apparaît des difficultés au sujet de la théorie de la pluralité des moteurs : comment un ordre peut exister dans un monde où il existe autant de moteurs immobiles ? Il écrit alors la section deux de *Métaphysique* Λ , 8. Après la mort d'Aristote, les péripatéticiens ont rassemblé les écrits d'Aristote sous la forme de la *Métaphysique* que nous connaissons. Les éditeurs sont alors responsables de la raison pour laquelle Aristote semble tantôt être polythéiste, tantôt monothéiste et ainsi de suite. En insérant le chapitre 8 entre le 7 et le 9, ils ont coupé l'argumentation, car Jaeger propose de le retirer dans l'idée que le chapitre 7 et 9 se suivent et que le chapitre 8 est un tout cohérent avec lui-même et non avec ce qui précède et ce qui suit.

Le passage du *De Caelo* I, 9 est alors introduit dans ce débat de la théologie aristotélicienne polythéiste ou monothéiste dans le but de montrer l'attitude qu'Aristote a envers le polythéisme. Il suffit dès lors de repenser la lecture du *De Caelo* I, 9 au vu de ce que Merlan affirmait plus haut : l'utilisation du pluriel montre qu'Aristote soutient l'idée d'une pluralité de divinités puisque c'est au pluriel qu'il fait référence à des êtres se situant au-delà du ciel.

Puisqu'il n'était pas possible, selon Merlan, que le τὰκεῖ soit une référence aux corps célestes ou à la sphère des fixes et que le Premier Moteur Immobile, du fait de son unicité, ne respecte pas les indices textuels du *De Caelo* I, 9, Merlan s'estime en droit de proposer une interprétation qui diverge des plus connues : il est tout à fait envisageable qu'Aristote soit polythéiste et que, par définition, il défende l'idée d'une pluralité de divinités. De plus, les

62 Jaeger, 1924.

τὰκεῖ sont qualifiés comme l'est le Premier Moteur Immobile, de sorte que l'on peut établir leur caractère divin sur la base de celui du Premier Moteur. Outre cet argument, si les corps célestes sont déjà des êtres divins, alors *a fortiori* ce qui les met en mouvement est encore plus divin. Nous pouvons alors identifier le τὰκεῖ comme étant une référence aux moteurs immobiles, divins et multiples.

CONCLUSION

Nous avons tenté, tout au long de ce mémoire de montrer qu'il existait un problème d'interprétation du *De Caelo* I, 9. En effet, ce passage, très obscur et très riche, fait appel à une notion particulière qui est celle du *takei*. Cette notion semble faire référence à une réalité qui se trouverait au-delà de la sphère des fixes, la question que se pose Fabienne Baghdassarian est donc de savoir si ce texte fait parti de ceux qui attestent de l'existence de réalités de ce type. Mais la lecture de l'article de Fabienne Baghdassarian manifeste de nombreux arguments qui sont soit en faveur de l'idée que ce passage renvoie à des réalités hypercosmiques, soit en faveur de l'idée d'une référence céleste. Ces arguments viennent alors atténuer l'impression première d'un texte portant sur des réalités qui se situeraient au-dessus du ciel.

Il s'agissait alors, dans ce mémoire, de montrer quels étaient les arguments en faveur de telle ou telle idée et la manière dont ils interagissaient entre eux afin de faire l'état des lieux d'un problème existant depuis l'Antiquité et sur lequel, malgré la présence de théorie convaincante, personne n'arrive à s'entendre.

Notre ligne directrice pour répondre à ce problème a été l'étude du *De Caelo* de manière générale, et du *De Caelo* I, 9 de manière plus précise ainsi que la lecture de l'article de Fabienne Baghdassarian sur l'identité des êtres de « là-bas ». A cela se sont ajoutés les commentaires et interprétations antiques puis modernes du problème qui nous intéressait.

Comment en sommes-nous arrivés à nous poser la question de l'identité du *takei* ? Premièrement, nous avons introduit les concepts aristotéliens ainsi que la conception du cosmos aristotélienne. Nous avons alors défini quels étaient les trois sens du mot ciel. Selon Aristote, le ciel se dit de trois manières : pour désigner la substance qui se trouve sur la circonférence la plus éloignée du centre. C'est également le lieu du divin, dans la mesure où son lieu est le plus haut. Dans un second sens, le ciel est la substance qui est dans la continuité de la limite la plus éloignée du ciel. Enfin, dans un troisième sens, le ciel est compris comme la totalité ou le Tout enveloppé par la dernière circonférence. De plus, Aristote distingue deux régions dans sa conception du cosmos : la région sublunaire, qui se situe sous la Lune et qui est soumise à la génération et à la corruption, et la région supralunaire, qui se situe au-dessus de la Lune et qui n'est pas soumise à la génération et à la corruption. La distinction de ces deux régions du ciel permet l'explication des mouvements des corps dans chacune des régions du monde. En effet, dans le monde sublunaire, les corps se meuvent de manière rectiligne, du haut vers le bas ou du bas vers le haut, en fonction de leur nature. Les éléments qui s'y

trouvent et qui composent les corps sont au nombre de quatre. En revanche, dans le monde supralunaire, il n'existe qu'un seul élément qui constitue le ciel et ses parties. Cet élément est l'éther et a un mouvement circulaire et éternel du fait de sa nature. L'étude du mouvement permet alors à Aristote de comprendre les raisons de la génération et de la corruption : la corruption se produit dans les contraires, ce qui signifie qu'un corps se corrompt si et seulement s'il possède un contraire. Mais il n'y a que les éléments du monde sublunaire qui ont un contraire selon Aristote, c'est pourquoi l'éther et les corps qu'il constitue sont éternels et se meuvent d'un mouvement incessant.

Le ciel, en son troisième sens est compris comme ce qui enveloppe la totalité. Cela signifie que tous les éléments que nous avons évoqué se trouvent dans le ciel. Aristote tente alors de prouver qu'il n'existe qu'un seul ciel, en défendant la position platonicienne du *Timée*. En effet, Platon, dans le *Timée* affirme que le monde est constitué de l'ensemble des éléments de sorte qu'il ne puisse rien y avoir au-delà de celui-ci. Aristote défend la même théorie en affirmant que le ciel est constitué de toute la matière, de telle sorte que rien d'autre ne pourrait venir à être en dehors du ciel. Il conclut alors : il n'existe ni lieu, ni vide, ni temps en dehors du ciel dans la mesure où ce sont des propriétés des corps matériels.

La question du *takei* s'est donc posée dans le contexte de la preuve de l'unicité du ciel et de la non-existence d'un quelconque corps matériels en dehors de celui-ci. Nous avons alors analysé la fin du *De Caelo* I, 9. Bien qu'Aristote affirme qu'il n'y a rien en dehors du ciel, il qualifie ce qui se trouve au-delà du ciel comme n'étant ni corporel, ni dans un lieu et étant éternel. Finalement, Aristote se réfère à des écrits portant sur les êtres divins (*theion*). Le problème que nous avons donc rencontré était aussi celui de la correspondance entre la notion de *takei* et celle de *theion*.

Nous nous sommes alors intéressés aux positions de Simplicius et d'Alexandre d'Aphrodise. Ces deux interprètes antiques sont les ancêtres des deux interprétations que nous avons suivies tout au long de notre propos. Simplicius est le chef de file de ceux qui affirment que le *takei* fait référence au Premier Moteur Immobilable, c'est-à-dire à quelque chose qui se trouve au-delà du ciel. Quant à Alexandre, il est le chef de file de ceux qui affirment que le *takei* fait référence à la sphère des fixes, donc à quelque chose qui se trouve dans le ciel. Ces interprétations sont les deux alternatives principales et traditionnelles du problème du *takei*. Elles sont, comme nous venons de le dire, suivies par une longue tradition à laquelle les interprètes modernes, pour la plupart, participent. Donc, après avoir vu les interprétations possibles durant l'Antiquité, nous nous sommes intéressés aux interprétations modernes.

Puisque l'enjeu de notre propos était de faire l'état des lieux du problème du *takei* tout en rendant compte des arguments en faveur de telles ou telles idées, nous avons procédé de manière thématique en confrontant les interprètes. Dans un premier temps, nous avons confronté Dumoulin et Moraux. Dumoulin comprend le *takei* comme se référant à quelque chose se situant au dessus du ciel. Il justifie sa thèse en affirmant qu'il existe une discontinuité au sein du texte d'Aristote. Aristote se référerait tantôt à des réalités hypercosmiques, tantôt à des réalités célestes en faisant l'éloge du mouvement circulaire des corps célestes dans le but de montrer que ce qui est supérieur au ciel est encore plus divin. Moraux, quant à lui, refuse l'idée d'une discontinuité dans l'argumentation sous prétexte qu'elle implique qu'il faille accepter l'idée qu'Aristote change brusquement de sujet. Il affirme alors que le texte est continu et traite d'un bloc de réalités célestes se situant sur la sphère des fixes et non au-delà. Dans un second temps, nous avons confronté Mugnier et Solmsen sur la question du lieu. Mugnier affirme que l'absence de lieu en dehors du ciel, expliquée par Aristote dans le *DC* implique que les *takei* ne peuvent pas se trouver en dehors du ciel puisqu'ils ne seraient pas dans un lieu alors même qu'ils sont désignés comme étant « là-bas », c'est-à-dire dans un lieu. Pour Solmsen, l'absence de lieu, de temps et de corps sont les caractéristiques essentielles de ce que sont les *takei*. Ces caractéristiques semblent être les mêmes que celles accordées au Premier Moteur Immobile dans la *Métaphysique*.

Finalement, nous sommes sortis de cette tradition interprétative en nous tournant vers des théories plus originales notamment celle de Pépin et de Merlan. En effet, Pépin affirme que le *takei* fait référence à l'éther hypercosmique. En effet, il note qu'il existe plusieurs doxographies qui font l'état d'un éther hypercosmique chez Aristote, toutefois, nous n'avons aucune trace de ces textes. Il essaie alors de faire correspondre le *De Caelo* I, 9 à ces doxographies pour en faire une partie manifestant l'existence d'un divin existant au-delà du ciel et qui serait un éther hypercosmique. Pour Merlan, le *takei* serait une référence non pas au Premier Moteur Immobile ou à la sphère des fixes mais aux Moteurs Immobiles. En effet, Merlan soutient la théorie qu'Aristote est un polythéiste qui n'a pas accordé la divinité à un seul être mais à une multitude d'êtres qui seraient à l'origine des mouvements des corps célestes. Il nous est alors permis, par le biais de Merlan et de Pépin, de sortir de la tradition habituelle de l'interprétation du *takei* en proposant des lectures originales et nouvelles des œuvres aristotéliennes.

Les diverses interprétations que nous avons pu rencontré mettent en perspective les difficultés de la compréhension des thèses aristotélienne : leurs places chronologiques et philosophiques dans la vie d'Aristote dans la mesure où elles posent la question de la

chronologie des œuvres aristotélicienne, du rapport que la philosophie aristotélicienne peut entretenir avec la philosophie platonicienne et introduisent finalement des œuvres aristotéliciennes perdues voire inconnues.

BIBLIOGRAPHIE

Auteurs antiques :

ARISTOTE, *Les catégories*, traduction par R. Bodeüs, Paris, Belles Lettres, 2001.

ARISTOTE, *Physique*, traduction par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2002.

ARISTOTE, *Du ciel*, traduction par C. Dalimier & P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004.

ARISTOTE, *Du ciel*, traduction par P. Moraux, Les Belles Lettres, Paris, 1965.

ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction par M-P. Duminil & A. Jaulin, Paris, GF Flammarion, 2008

ARISTOTE, *De l'âme*, traduction par P. Thillet. Paris, Gallimard, 2005

ARISTOTE, *Œuvres complètes*, publiées sous la direction de P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2014

HIPPOLYTE, *Réfutations de toutes les hérésies*, traduction par A. Siouville, Paris, Rieder, 1928

PLATON, *Timée*, traduction par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 1992.

PLATON, *La République*, traduction par G. Leroux, Paris, GF Flammarion, 2002.

PLATON, *Les lois*, traduction par A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

PLATON, *Phèdre*, traduction par L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 2004.

SIMPLICIUS, *On Aristotle On the Heavens*, I, 5-9, traduction par R.J. Hankinson, Londres, 2006.

Auteurs modernes :

BAGHDASSARIAN, F., « Aristote, *De Caelo*, 1, 9 : l'identité des "êtres de là-bas", dans *Philosophie Antique*, volume 11, 2011, pp 177-203.

CHERNISS, H.-F., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New-York, Russel & Russel Pub, 1962.

DUMOULIN, B., *Recherches sur le premier Aristote : Eudème, De la philosophie, Protreptique*, Paris, Vrin 1981.

HAMELIN, O., *Le système d'Aristote*. Paris, Librairie J. Vrin, 1976.

JAEGER, W., *Aristote : fondements pour une histoire de son évolution*, Traduction par O. Sedeyn, Paris, éditions de l'Éclat, 1997.

MERLAN, Ph., « Two Theological Problems in Aristotle's *Met.* Lambda 6-9 and *De caelo* A, 9 », *Apeiron*, 1, 1966, p.3-13.

MUGNIER, R., *La Théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne*, Paris, Vrin, 1930.

PEPIN, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, (Ambroise, Exam. I, 1, 1-4), Paris, 1964

SOLMSEN, F., « Beyond the Heavens », *Museum Helveticum*, 33, 1976, p.24-32.